**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ**

КАФЕДРА ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

А.А. ЧЕРНЫХ

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Монография

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2025**

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
Ч49

Черных А.А.

Ч49 Антропологический принцип в русской философии : монография / А.А. Черных. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2025. – 247 с.

ISBN 978-5-7310-6638-9

В монографии освещена дискуссия об антропологическом принципе в русской философии XIX века между Н.Г. Чернышевским, П.Д. Юркевичем и их сторонниками. На примере работ русских философов переосмысляется значение принципа партийности философии. Также представлена критика исследовательской литературы о Н.Г. Чернышевском.

Предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей и всех интересующихся историей философии.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

Рецензенты: А.В. Малинов – д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии СПбГУ, spin-код 8017-3470, AuthorID: 138138
С.Н. Коробкова – д-р филос. наук, доцент, профессор кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, spin-код 4542-8623, AuthorID: 351616

ISBN 978-5-7310-6638-9

© СПбГЭУ, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 5
РАЗДЕЛ 1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ В РОССИИ 10
Глава 1. Проблемы мозга и воспитания в материализме Н.А. Добролюбова 10
Глава 2. Теория эгоистической личности П.Л. Лаврова:
между позитивизмом и материализмом 23
Глава 3. «Антропологический принцип» Н.Г. Чернышевского
в контексте работ Н.А. Добролюбова и П.Л. Лаврова 52
РАЗДЕЛ 2. ДИСКУССИЯ ОБ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ПРИНЦИПЕ» 71
Глава 4. Полемика П.Д. Юркевича с Н.Г. Чернышевским 71
Глава 5. Диалог философских школ об «антропологическом принципе»
в статьях Н.Г. Чернышевского и М.Н. Каткова 95
Глава 6. Дискуссии в журналах 60-х гг. XIX в.:
«Современник», «Отечественные записки», «Русское слово» 108
Глава 7. Д.И. Писарев против «схоластики» П.Д. Юркевича
и русских журналов 60-х гг. XIX в. 114
Глава 8. Физиологическое происхождение психических явлений как
обоснование антропологического принципа 130
Глава 9. Психофизиология И.М. Сеченова как критика
взглядов П.Д. Юркевича на «антропологический принцип» 144
РАЗДЕЛ 3. ФИЛОСОФИЯ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВЗГЛЯДОВ ФИЛОСОФОВ И ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ 162
Глава 10. Случайно ли «сходство» взглядов В.С. Соловьева
и Н.Г. Чернышевского? 162
Глава 11. Философия Н.Г. Чернышевского в перипетиях историографии 170
Глава 12. Н.Г. Чернышевский в современных отечественных историко-
философских исследованиях 183

Глава 13. Н.Г. Чернышевский и Л. Фейербах: антропологический материализм или религиозная философия? 214
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 232
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 235

ВВЕДЕНИЕ

Актуальное понимание антропологического принципа выражается через положение о познаваемости объективной реальности посредством человека. Антропологическая проблематика постепенно начинает превалировать в европейской философии в эпоху кризиса метафизики и в постметафизический период, когда не только объективная реальность, но и сам субъект как условие ее познания ставится под вопрос. Однако если скептическое отношение к онтологизации объективной действительности еще не обрекает философию и науку на отказ от познания и каких-либо утверждений, то утрата субъекта приведет к крайним формам агностицизма, который несовместим ни с развитием духовных сфер общества, ни с самим существованием общества.

Антропологический принцип, как его понимает Н.Г. Чернышевский и его школа, означает, что мир познаваем человеком и через призму человека на том основании, что мир и человек устроены одинаково. Такой взгляд на антропологический принцип дает основание для сохранения субъекта.

Н.Г. Чернышевский и его школа используют этот принцип для монистической трактовки человека, а дуализм души и тела отрицают. Они строят свою философскую систему, исходя из положения о материальном единстве мира, о котором судят на основании монизма в антропологии, то есть на основании антропологического принципа.

Уже в XIX в. русские мыслители пришли к тому, что устранение конкретного субъекта при построении объективной картины мира ведет к созданию большого количества теорий, каждая из которых стремится не столько к истине, сколько к «господству». Уместно будет привести слова А.И. Герцена о том, что природа «сама по себе только внешность; ее мысль сознательная, пришедшая в себя – не в ней, а в другом (т.е. в человеке)»[1]. Этому созвучны слова советского философа XX в. М.А. Лифшица, который говорил, что «“антропоморфизация”, очеловечение мира в общественной практике есть высшая ступень развития самой природы»[2].

Сегодня следует признать, что устранение проблемы человека из философии приводит не к объективности, а скорее к иллюзии объективно-

---

[1] Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Сочинения. В 9 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 130.

[2] Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 263.

сти. Субъективность представляет собой момент объективности (если понимать под этим истину), а потому отказ от этой субъективности приводит к вульгарной версии метафизики.

Кажется, это понимали многие мыслители XX в. и потому пытались – каждый по-своему – идти к объективности и к истине через субъективность, то есть через проблему человека. Своеобразный взгляд на эту же тему представлен в рамках проблемы идеального, которую разрабатывали в своих работах Э.В. Ильенков и М.А. Лифшиц.

Н.Г. Чернышевский и его школа понимали это уже в XIX в. Можно сказать, что русские философы стояли у истоков антропологизма, который мы видим в философии XX в. и который сохраняет свою актуальность в XXI в.

Тем не менее такой значимый эпизод из истории русской философии, как дискуссия об антропологическом принципе, должным образом до сих пор не исследован.

Философские воззрения Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова, Д.И. Писарева и И.М. Сеченова основываются на понимании человека в качестве цельного организма, действия которого обусловлены естественной моралью, формируемой в результате взаимодействия человека с внешней средой. Многие исследователи отмечали, что одной из характерных черт русской философии является антропологизм (А.Ф. Замалеев и др.). Роль человека как субъекта познания или как свободной личности признается значительной во многих направлениях философии XX–XXI вв.: феноменологии, экзистенциализма, эмпириокритицизма, неопозитивизма, неомарксизма. Философия Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова, Д.И. Писарева и И.М. Сеченова может оказаться полезной при рассмотрении актуальных антропологических проблем, которые сегодня стоят перед философией и наукой.

В годы жизни мыслителей о них пишут в основном либо их соратники, либо оппоненты. По-видимому, так обстоит дело с русскими философами, которые публиковали свои статьи в таких журналах, как «Современник». Взгляды Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова и Д.И. Писарева сводятся либо к атеизму и «нигилизму», либо – в советских исследованиях – исключительно к социально-исторической проблематике. Однако в конце XX в. вследствие социально-политических изменений в России многие ученые стали отказываться от марксистской методологии исследования истории философии (В.С. Никоненко, А.Ф. Замалеев и др.). Так, к примеру, в 2016 г. вышла в свет работа В.К. Кантора «“Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского», в которой была предпринята

попытка «развеять советский миф» и представить Н.Г. Чернышевского как латентного идеалиста и религиозного мыслителя. Но, по словам В.С. Никоненко, вместо замены советской идеологии научной методологией к началу XXI в. новая идеология и методология смешались.

Оставаться вне идеологической парадигмы, существуя в определенном экономическом, социальном, историческом, культурном контексте, не представляется возможным. Мы предлагаем новый взгляд на философию Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова, Д.И. Писарева и И.М. Сеченова. Хотя подход многих советских ученых помогает понять историческое место того или иного мыслителя в развитии философии, все-таки остается не проясненной специфика воззрений того или иного философа. Специфическая онтологическая позиция каждого мыслителя отходит на второй план, оставаясь в тени либо социально-политических, либо религиозных воззрений мыслителя. В рамках изучения истории философии видится продуктивным проследить развитие философской системы не из социально-политических или религиозных взглядов того или иного философа, а именно из его онтологической позиции.

В рамках данной работы мы стремимся использовать, как нам кажется, лучшие наработки советских исследователей. В предшествующих исследованиях на тему русского антропологического материализма второй половины XIX в. ученые либо рассматривают философию через призму социально-исторической проблематики (В.С. Никоненко и др.), либо в контексте религиозного мировоззрения (В.В. Зеньковский). Рассматривая именно онтологические вопросы в качестве определяющих, мы пытаемся выявить философскую специфику антропологии Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова, Д.И. Писарева и И.М. Сеченова, а также связь идей мыслителей и их взаимное влияние.

Значение этой философской школы раскрывается в контексте дискуссии об антропологическом принципе, особенно в психофизиологических трудах И.М. Сеченова, который стремился обосновать философию Н.Г. Чернышевского научно.

***

Среди исследований темы наблюдаются: сведение взглядов Н.Г. Чернышевского к фейербахианству (Г.В. Плеханов); строгое подчинение философии политэкономической и исторической наукам (М.М. Розенталь, С.С. Волк и др.); цельное рассмотрение философской системы с философией в подчиненном к общественным наукам положе-

нии (В.С. Никоненко); исследования, в которых мыслитель рассмотрен не целостно, а сам как часть некоего целого (Н.Ф. Уткина и др.); альтернативные трактовки, представляющие Н.Г. Чернышевского в качестве идеалиста (Г.Г. Шпет, В.К. Кантор).

Г.В. Плеханов всесторонне рассмотрел философию Н.Г. Чернышевского, но по многим вопросам сделал неудовлетворительные выводы. В.С. Никоненко, С.С. Волк, М.М. Розенталь также широко изучили творческое наследие Н.Г. Чернышевского и указывали на недостатки взгляда Г.В. Плеханова. Также Н.Ф. Уткина, Е.И. Покусаев и другие исследовали данную тему. К недостаткам стоит отнести тенденцию сводить мысль Н.Г. Чернышевского к социальной и политэкономической теме. Г.Г. Шпет, В.К. Кантор и другие исследовали тему с альтернативной точки зрения на Н.Г. Чернышевского. Высказывали сомнения в его материализме и влиянии Л. Фейербаха.

Наблюдается склонность марксистских исследователей сводить философию Н.Г. Чернышевского к социализму, в то время как альтернативные исследователи делают противоположные выводы о скрытой религиозности мыслителя. Обе точки зрения имеют некоторые недостатки.

Как замечает В.С. Никоненко, несмотря на обилие работ о Н.Г. Чернышевском и его соратниках, тему нельзя считать полностью и достаточно глубоко исследованной. Это замечание остается актуальным и сегодня. Из-за акцентов, которые делают исследователи философии Н.Г. Чернышевского и его единомышленников, собственно философская проблематика в историко-философских трудах проработана слабо. Акцентируя внимание то на социально-исторической и политэкономической проблематике, которую также разрабатывали представители антропологического материализма, то на попытках интерпретации философской мысли в религиозно-идеалистическом ключе исследователи в недостаточной степени подходят к самому предмету исследования, то есть к философии именно исследуемого мыслителя. Насколько мы видим, предмет историко-философского исследования часто либо подменяется (Г.Г. Шпет, В.К. Кантор), либо он ставится в некое подчиненное отношение к общественным наукам (большинство советских исследователей). Первый подход иногда дает тенденциозное прочтение философского текста. Второй же способствует определению места философской системы в историко-философском процессе по формальным – а потому достаточно строгим – признакам. Благодаря этому мы знаем место и значение Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова, П.Д. Юркевича, Д.И. Писарева и И.М. Сеченова в истории философии.

Говоря кратко о результатах, достигнутых в ходе исследования, можно сказать следующее:

Партийность философии. Показано, что принцип партийности применим при анализе истории русской мысли и, к тому же, партийность наблюдается в современных исследованиях по истории философии. Принцип партийности философии следует понимать как зависимость политической «партийности» от онтологического направления в философии (а не наоборот). Показано, что партийность философии как стратегия помогает историку философии строить классификацию и исследовать философские учения, не упрощая их и не редуцируя к отдельным наукам или разделам философии.

Мифы в истории философии. Установлено, что «мифология» о Н.Г. Чернышевском продуцирует новые мифы, которые основываются на идеологии: сегодняшние попытки исследователей пересмотреть советский образ, сложившийся о русских мыслителях, нередко приводят к оформлению новых мифов. Интерпретация Н.Г. Чернышевского как в качестве религиозного мыслителя, так и в качестве позитивиста несостоятельна. В монографии представлена новая – свободная от старых идеологий и «мифологий» – историко-философская реконструкция взглядов мыслителей, участвовавших в дискуссии об «антропологическом принципе».

Диалог в философии. Идеи Н.Г. Чернышевского и его сторонников интерпретируются в монографии таким образом, что с их помощью становится возможным перевести монологическую стратегию взаимодействия философских школ и направлений друг с другом в диалогическую форму коммуникации.

Единство материалистического учения. Философские взгляды Н.А. Добролюбова и Н.Г. Чернышевского, «реализм» Д.И. Писарева, «антропология» П.Л. Лавров и психофизиология И.М. Сеченова представлены в качестве аспектов единого философского учения – антропологического материализма.

Этика разумного эгоизма. Этический аспект философии Н.Г. Чернышевского и его сторонников, предопределяемый антропологическим принципом, некорректно сводить ни к утилитаризму, ни к религиозности. Этика разумного эгоизма представляет собой неметафизическую форму морали.

Выводы, полученные в результате исследования, могут применяться в дальнейших историко-философских исследованиях и осмыслении мира.

РАЗДЕЛ 1.
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ В РОССИИ

Глава 1.
Проблемы мозга и воспитания в материализме Н.А. Добролюбова

Философские взгляды Добролюбова на человека материалистичны. В статьях «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» и «Основания опытной психологии» критик рассмотрел частные вопросы, касающиеся устройства человеческого организма и духа, а также их взаимосвязь. Особое внимание в названных работах Добролюбов уделяет мозгу. В других сочинениях наблюдается критика идеалистического взгляда современных ему психологов.

Мы обращаем внимание на антропологию Добролюбова по той причине, что она составляет одно целое с антропологией Чернышевского. В.С. Никоненко пишет, что «работы Добролюбова и Чернышевского, обосновывающие материальное единство природы человека, были написаны по единому замыслу и взаимно дополняют друг друга»[3]. Следует рассмотреть соответствующие работы Добролюбова, чтобы в полной мере понять взгляды Чернышевского на природу человека.

Две важнейшие антропологические статьи Добролюбова, названные выше, он написал в 1858 и 1859 гг. Чернышевский написал свой «Антропологический принцип в философии» немного позднее – в 1860 г. Как замечает В.С. Никоненко, Чернышевский в своей статье не затрагивает подробно тему человеческого мозга, так как она к моменту написания «Антропологического принципа» была обстоятельно разобрана в работах Добролюбова. «О психофизической проблеме, о мозге как материальном носителе сознания Чернышевский не говорит, полагая вопрос исчерпанным уже в работах Добролюбова»[4].

Кроме того, мы можем наблюдать поразительное сходство аргументации у Добролюбова и Чернышевского.

Как известно, мыслители вместе работали в «Современнике» и оба испытали серьезное влияние Фейербаха. Из всего сказанного логично заключить, что они держались одной точки зрения в антропологии. Для полноценного изучения их общего взгляда мы рассмотрим антропологические работы Добролюбова в хронологическом порядке.

---

[3] Никоненко В.С. Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985. С. 87.
[4] Там же. С. 88.

В статье «Физиологическо-психологический… взгляд…» критик иронизирует над профессором-идеалистом Берви, упрекает его в отсталости от науки. Добролюбов пишет: «Перемешивая науки естественные с нравственными, г. Берви налагает на натуралистов такое обязательство, какого никому, кроме средневековых алхимиков, и в голову не приходило»[5]. Добролюбов упрекает Берви в том, что он отвергает достижения современной ему науки о человеке. Согласно Берви, «психология должна стремиться к определению разницы между жизненным началом и душою в человеке»[6]. Иными словами, Берви призывает психологов придерживаться дуалистического взгляда в антропологии, хотя это и расходится с достижениями в физиологии. Добролюбов же, напротив, отстаивает единство человеческой природы, но пока делает это между строк: монизм прямо противоположен позиции Берви в психологии.

Кроме того, мы видим в словах Добролюбова отстаивание авторитета положительной науки, в которой Берви не видит истины: «естественные науки занимаются теперь не тем, чем следует»[7]. Взгляд Добролюбова на естествознание явно конгениален воззрениям Герцена[8] и Чернышевского.

В статье «Об истинности понятий» Добролюбов явно иронизирует над философом-идеалистом Кусаковым за его мысли о человеческом познании. Кусаков строит умозрительные конструкции, которые, со слов Добролюбова, оказываются завязаны на математических понятиях. Так, Добролюбов приводит цитату из сочинения Кусакова о возможности истины «“при определении высших аксиом и построении на них всех возможных знаний”»[9]. Из статьи мы видим, что Кусаков излагает свою гносеологическую концепцию, но делает это непоследовательно.

И Добролюбов не уделяет должного внимания стройному изложению идей философа и критике этих идей. Суть статьи сводится скорее к

---

[5] Добролюбов Н.А. Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3. т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 482.

[6] Там же. С. 481.

[7] Там же. С. 481.

[8] Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения. В 9 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 7–90.; Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Сочинения. В 9 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 93–327.

[9] Добролюбов Н.А. Об истинности понятий или достоверности человеческих знания // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 274.

едкой иронии над идеализмом. В этой иронии прослеживается твердая материалистическая позиция и приверженность достижениям естественных наук. Так, Добролюбов пишет: «Бытие предметов сознается нами потому только, что они на нас действуют, и что, следовательно, нет возможности представить предмет без действия»[10]. В этих словах узнается аргумент Добролюбова и Чернышевского против существования души, понятой дуалистически. Таким образом, критика сводится к утверждению своей позиции; взгляды Кусакова здесь не более чем предлог для разговора о материалистической точке зрения.

В заключение Добролюбов подчеркивает, что философские взгляды критикуемого автора непоследовательны: «Философия, должно быть, невпрок пошла г. Кусакову: он вызвался вести нас куда-то и завел в лабиринт, из которого, кажется, и сам не может выбраться»[11].

В статье «Органическое развитие человека», написанной в 1858 г., Добролюбов изложил свое понимание материалистической антропологии в связи с вопросами воспитания человека.

При характеристике философских взглядов Добролюбова и Чернышевского было бы некорректно ограничиться термином «материализм». Одним этим термином еще ничего не сказано, под ним могут пониматься совершенно различные философские воззрения. Так, Добролюбов пишет: «Нам кажутся смешны и жалки невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи»[12]. Если есть грубый материализм, значит, должен быть и «негрубый», просто материализм. Критик говорит, что подобное воззрение, согласно которому душа есть тончайшая форма материи, противоречит естественным наукам. Душа (если сохранять идеалистическую терминологию) вообще не должна пониматься как некое качество. Душа – это не объект и не субстанция, душа – это совокупность, взаимодействие, целостность определенных процессов.

Добролюбов, подобно Фейербаху, выступает против термина «материализм», видя в нем односторонний взгляд на бытие вообще и на челове-

---

[10] Там же. С. 274.

[11] Там же. С. 276.

[12] Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 230–231.

ка в частности. Однако человек слишком сложен, чтобы смотреть на него с позиции грубого материализма и при этом не разойтись с истиной.

Критик говорит о человеческой природе в контексте воспитания. Оно не ограничивается только насаждением воспитаннику правильных понятий по тем или иным вопросам. Добролюбов понимает процесс воспитания глубже. Сущность этого процесса следует искать в устройстве человека, его организма и его интеллектуальной природы.

Критик пишет, что и для телесной, и для нравственной деятельности человека большое значение имеет здоровье его организма. Именно к здоровью и сводится воспитание. Воспитание, которое не направлено на здоровое развитие организма, оказывается вредным и неэффективным. «Для правильного проявления душевной деятельности мы должны иметь правильно развитые, здоровые органы»[13]. Такой взгляд вытекает из антропологического понимания человека как единого, целостного существа.

Добролюбов утверждает, что при обнаружении своего сознания человек неизбежно начинает замечать антагонизмы в себе и в окружающем его мире. Суть сознания как раз и заключается в нахождении различий. Иными словами, сознание тянется к диалектическому мышлению. Сначала человек противопоставляет себя другим вещам и миру. По мере развития мышления он отворачивается от мира и поворачивается к своему субъекту. Вследствие диалектической природы мышления человек усматривает антагонизм в самом своем сознании: «Не умея еще возвыситься до идеи о всеобщем единстве и гармонии, он и в себе, как в природе, предполагает существование различных, неприязненных друг другу, начал»[14].

Это тот этап развития человеческого мышления и философии, на котором *первый момент*, простота человека, отрицается и постулируется *второй момент*, дуалистическое устройство человеческой природы. Здесь душа еще рассматривается как высшее, светлое начало, а тело – как низшее, темное начало. Человеческий разум еще не возвысился до *синтеза*, до идеи о единстве и неделимости двух начал.

И хотя, как пишет Добролюбов, христианское (лучше было бы сказать религиозное) дуалистическое мировоззрение теряет свою силу, все-таки «старые понятия жалко было бросить схоластическим мудрецам средних веков, и они ухватились за дуализм»[15]. Иными словами, дуализм средних веков принял новые формы, но свою прежнюю суть сохранил.

---

[13] Там же. С. 237.
[14] Там же. С. 234.
[15] Там же. С. 234.

Согласно Добролюбову, антропология (здесь имеются в виду естественные науки, а не философия) уже доказала, что отделить дух от материи нельзя, во всяком случае, попытки сделать это умозрительно бесполезны, а опытным путем в этом ничего не достигнуто. «Всякая деятельность, обнаруженная человеком, лишь настолько и может быть нами замечена, насколько обнаружилась она в телесных, внешних проявлениях, и что, следовательно, о деятельности души мы можем судить только по ее проявлению в теле»[16]. Если мы беремся за изучение души, духа, сознания, то мы должны применять эмпирические методы. Однако, согласно дуалистическому взгляду, душа несводима к телу. Декарт, яркий представитель дуалистической философии, считал, что человеческие душа и тело не могут быть связаны друг с другом никак иначе, как только божественным вмешательством. Добролюбов бы заметил, что Декарту было «жалко бросить» свой дуализм, поэтому он поступил непоследовательно, когда допустил в свою философию бога. Следуя науке, необходимо отказаться от понятия о душе как о чем-то самостоятельном, как о том, что возникло не из тела. Опять же – следуя науке – можно предположить существование именно такой, не зависимой от тела души. Но только на время, пока мы не проверим эту гипотезу на практике, эмпирически. Когда же выяснится, что для нашего предположения нет реальных оснований, от него стоит либо отказаться совсем, либо, по меньшей мере, отказаться на время. И пусть эта гипотеза терпеливо ждет своего часа, пока, если это вообще произойдет, естественные науки сами не вернут ее к жизни.

Нам возразят, что в начале разбираемой статьи критик защищал душу от нападок грубого материализма, и это верно. Соответствующую цитату мы привели чуть выше. Однако Добролюбов – материалист и душу понимает иначе, чем это делают идеалисты того или иного толка. «Новейшая наука… увидела в душе именно ту силу, которая проникает собою и одушевляет весь телесный состав человека. На основании такого понятия наука уже не рассматривает ныне телесные деятельности отдельно от духовных»[17]. Не только душа не мыслима без тела, но и тело невозможно представить без души. Во всяком случае, если мы говорим о теле человека, у которого активность мозга достаточна для какой-либо духовной деятельности.

Душа и тело связаны не так, как две палки, буквально связанные между собой веревкой, и не так, как топор и топорище, где один элемент вкладывается в другой, и вообще не как два элемента, которые мыслимы

[16] Там же. С. 236.
[17] Там же. С. 236.

друг без друга. Человеческая душа без человеческого тела есть настолько же нелепая абстракция, как и здоровое тело человека без души. «Душа не внешней связью соединяется с телом… а сливается с ним необходимо, прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм [и наоборот]»[18]. Причем не следует думать, будто эта «душа» в какой-то конкретный момент, в какое-то мгновение обретает свое единство с телом. Разумеется, сознание развивается до определенного качества в уже рожденном ребенке, но все-таки ошибочно было бы утверждать, будто это развитие совершается одномоментно.

Разобрав вопрос об отношении души и тела с точки зрения антропологического материализма, Добролюбов переходит к теме воспитания. Как мы указали выше, воспитание человека тесно связано со здоровьем его тела. Если воспитанник старательно запоминает все, что ему говорят ему педагоги и преподаватели, но в результате этого его мозг оказывается болен, такое воспитание следует считать неправильным. Болезнь Добролюбов понимает как неверное отношение между множеством элементов, из которых состоит организм. «Всякую болезнь можно определить именно как нарушение правильного отношения между частицами, входящими в состав нашего организма»[19]. Так как воспитание – это процесс, оказывающий влияние на организм, то он связан и с болезнью, и со здоровьем этого организма.

Для правильного воспитания души и тела необходимо понимать, что они существуют во взаимосвязи или, лучше сказать, в единстве. Таким образом, нельзя воспитывать душу в отрыве от тела, и наоборот. Оказывая *болезненное* влияние на тело, следует понимать, что мы вредим также и душе, и наоборот.

Единство человеческой природы реализуется в мозгу. «Зрение совершается не в глазе, а в мозгу, как и все наши чувства; если перерезать, напр., глазной нерв, то предметы будут отражаться в глазе по-прежнему, а видеть их мы не будем»[20]. Соответственно, воздействие, которое оказывают на мозг, является наиболее значительным для воспитания и здоровья. Загубить мозг – это то же, что загубить самого человека. Человек без руки есть человек без руки, человек без сердца есть человек, который умрет спустя секунду. А человек без мозга – это вовсе не человек, а труп. Мозг – это тот орган, который не только обеспечивает человеку жизнь, но

[18] Там же. С. 237.
[19] Там же. С. 238.
[20] Там же. С. 240.

и само его бытие человеком, то есть мышление. С потерей мозга он лишается не только возможности получать нервные импульсы от глазного или любого другого нерва, но и саму способность быть. Трудно переоценить значение правильного воздействия на мозг.

Но дело не только в мозге. Добролюбов пишет: «Мы вбиваем детям в голову огромнейшую массу разнородных отвлеченных понятий, совершенно им чуждых… а между тем не хотим позаботиться о правильном, разумном воспитании тех органов, которые необходимы для того, чтобы умственная и нравственная деятельность могла совершаться правильно»[21]. Мозг связывает все органы и все части тела человека в одну систему, поэтому логично, что как мозг влияет на эти органы и части тела, так и они влияют на него. Начитанный, но тщедушный ребенок, вполне вероятно, окажется застенчивым. Как следствие, он будет чаще испытывать стресс в обществе других людей, а следствием этого станет то, что этот ребенок будет не уверен в себе и своих силах, ему будет затруднительно реализовывать свои интеллектуальные способности и полученные из книг знания. Для полноценного бытия человеком необходимо развиваться и делать это равномерно, ведь «нельзя говорить без языка, слушать без ушей, нельзя чувствовать и мыслить без мозга»[22]. Чтобы грамотно и красиво говорить, ребенку и человеку вообще недостаточно читать, необходимо практиковаться и в говорении: в использовании не только мозга, глаза и глазного нерва, но также и артикуляционного аппарата.

Глубина антропологических взглядов Добролюбова этим не исчерпывается. Далее он ссылается на Молешотта, который, по его словам, пришел к выводу, что «мысль имеет влияние на материальный состав мозга, и обратно, состав мозга на мысль»[23]. Такой вывод логично следует и из всех выше изложенных положений. Это может показаться очевидным, но именно в «очевидности» и заключается достоинство данной философии. Добролюбов и Чернышевский последовательно развивают свой антропологический материализм как науку, вместо того, чтобы заниматься спекулятивным умозрением. Пример того, как при верных посылках могут выводиться или, лучше сказать, придумываться выводы, мы рассмотрим ниже в контексте другой статьи Добролюбова. Формально логичные, но сомнительные по своей сути выводы можно наблюдать часто в идеалистической философии и теологии. Такая непоследовательность происходит из того, что вывод уже готов до всякой логики и фактов, а эти последние ока-

[21] Там же. С. 244.
[22] Там же. С. 244.
[23] Там же. С. 246.

зываются нужны только для аргументации, а выведения на деле не происходит.

Если же мы исходим из фактов и действительно выводим следствие из причины, а не наоборот, то получаем, что при единстве человеческого организма, неразрывности духа и тела, нельзя и представить, чтобы мысль в мозгу и сама материя, которая составляет тело мыслящего органа, не находились бы во взаимосвязи. Ведь, исходя из фактов, души, которая взаимодействовала бы с мыслью, не существует. А все функции, которые могут приписываться душе, выполняет мозг. Исключение составляют явно нереалистичные, такие как бессмертие или интуиция.

Из сказанного следует, что то, как человек пользуется мозгом, непосредственно влияет на этот самый мозг. Так, регулярные занятия интеллектуальной деятельностью развивают его аналогично тому, как регулярная физическая деятельность развивает мышцы. «Род занятий человека имеет влияние на состояние мозга. Умственная деятельность увеличивает его объем и укрепляет его, подобно тому, как гимнастика укрепляет наши мускулы»[24]. Для правильного развития мозга или же мышц требуется соответствующая тренировка. Нагрузка сверх меры вредна не только для рук и ног, но также для мозга. Следовательно, грамотное воспитание мозга (или души, как сказали бы идеалисты) способствует эффективному развитию интеллектуальных способностей.

Добролюбов держится той точки зрения, согласно которой человек превосходит животных именно благодаря своему развитому мозгу. Однако во многих других случаях человек уступает большинству животных: он не так быстр, как гепард, не так силен, как медведь, не так проворен, как, вероятно, любое известное науке животное. Критик цитирует слова доктора Бока: «[Только] высшее и совершеннейшее развитие мозга отличает человека от животных… душа человеческая прежде всего обусловливается здоровым мозгом»[25]. Отсюда видно, что материализм и идеализм близки друг другу в понимании отличия между человеком и животным. Согласно и материализму, и идеализму, человек выдается из всей природы своим умом, нравственностью, чувством прекрасного и так далее. Только в материализме эти последние относятся к мозгу, а в идеализме – к душе.

Однако из этого, казалось бы, несущественного различия, которое мы обычно замечаем только в ученых спорах, вытекают еще б*о*льшие различия. Душа воспринимает понятия от бога, от мира идей или откуда-то еще, но они даны до опыта и потому изначально уже есть в душе, в чело-

[24] Там же. С. 248.
[25] Там же. С. 249.

веке. Мозг же воспринимает непосредственно, он получает импульсы через нервы от органов чувств. Мозг считывает действительность и определенным образом воспринимает ее, понятия ему не даны от рождения, он сам их берет из действительности. «Человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира»[26]. Здесь кроется отличие познания душой в идеализме и познания мозгом в материализме. Добролюбов пишет, что «часто одни и те же впечатления действуют неодинаково на разных людей»[27]. Не только совокупность воспринятых фактов, впечатлений и знаний, словом, не только предшествующие опыт и память могут оказать влияние на последующее познание, но и исходная точка – сам мозг. Как и любой другой орган, мозг у разных людей может быть неодинаков. При одинаковом воспитании мозга у разных людей у них могут сохраниться различия в познании и в формировании понятий, даже если это различие окажется незаметным.

Для Добролюбова правильное воспитание имеет особую социальную значимость. Человек должен иметь сильные и твердые убеждения. Но человек не должен быть добр по привычке или по примеру большинства, он не должен быть бездеятельно добр. Правильно воспитанный человек – это тот, кто будет говорить словами гражданина из стихотворения Некрасова:

И не иди во стан безвредных,
Когда полезным можешь быть!
Не может сын глядеть спокойно
На горе матери родной,
Не будет гражданин достойный
К отчизне холоден душой,
Ему нет горше укоризны...
Иди в огонь за честь отчизны,
За убежденье, за любовь... (курсив мой. – А.Ч.)[28].

Правильно воспитанный человек деятелен, так как он не может иначе. Пока в обществе происходит то, что расходится с его убеждениями, он не может быть спокоен. Такой человек – сын и гражданин своей Родины. Добролюбов пишет, что «старания многих воспитателей *действовать на сердце* дитяти, не внушая ему здравых понятий, совершенно напрасны. Результатом подобного “действования на сердце” бывает обыкновенно добродушие по привычке, при совершенной шаткости и бессилии убежде-

[26] Там же. С. 251.
[27] Там же. С. 251.
[28] Некрасов Н.А. Поэт и гражданин // Некрасов Н.А. Стихотворения. Поэмы / Составление, статья и примечания Н.Н. Скатова. СПб.: Лениздат, 1996. С. 50.

ний»[29]. Бессилие и шаткость убеждений свойственны поэту из вышеприведенного стихотворения. Он привык быть добрым, «но загремят внезапно цепи» – и от доброты остается лишь страх, в нем нет силы для борьбы, так как ее не воспитали в нем.

К сожалению, мы вынуждены признать, что окружающая среда оказывает существенное, решающее воздействие на человека. Будучи воспитанным определенным образом, человек не сможет стать из поэта гражданином. Для этого преображения, как для следствия, необходимы свои причины, одного только усилия воли мало. Критик утверждает, что «абсолютная свобода воли для человека не существует, и что он, как все предметы природы, находится в зависимости от ее вечных законов»[30]. У всякого следствия есть своя причина – этот закон человек не в силах переступить. Воля человека зависима от его воспитания, именно в процессе воспитания формируются личность и ее способность к сопротивлению внешним обстоятельствам, способность мыслить и действовать против внешнего мира. «Воли, как способности отдельной, самобытной, независимой от других способностей, допустить невозможно. Все ее действия обусловливаются и даже неизбежно производятся тем запасом знаний, какой скопился в нашем мозгу, и той степенью раздражительности, какую имеют наши нервы»[31]. Иными словами, свобода воли, которую идеалистическая традиция веками считала доказательством души, божественного начала в человеке, эта свобода может быть принята антропологическим материализмом в лучшем случае как свобода Спинозы, как познанная необходимость, но не более того. Волю Добролюбов и Чернышевский признают, но как особый психический феномен, который тесно связан со всеми прочими свойствами мозга.

Далее, отрицание свободы воли и низведение воли до свойства или способности мозга приводит к тому, что и свобода выбора теряет свое сакральное значение. «Свобода выбора в сущности означает именно возможность, существующую в нашем уме, сличить несколько предметов и определить, какой из них лучше»[32]. Так, критик утверждает, что большинство преступников совершили кражу, убийство и так далее по причине не-

---

[29] Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 257.

[30] Там же. С. 258.

[31] Там же. С. 258.

[32] Там же. С. 259.

хватки рассудительности, по невежеству и неспособности выбрать из нескольких вариантов благоприятный.

Итак, Добролюбов усматривает самую суть воспитания в процессе грамотного развития всего тела, в том числе мозга. Но чтобы прийти к такому пониманию воспитания, необходимо отказаться от античных и средневековых воззрений о душе. Древние считали душу особой материей, а схоластики – особой невещественной вещью, которая связана и в то же время не связана с телом. Оба взгляда упрощают действительное положение дел, которое открыла наука о человеке. Души, как она понимается в идеализме, нет, но есть мозг, в результате работы которого возникает человеческое сознание. Сознание и тело человека составляют единый организм.

В статье «Основания опытной психологии», написанной в 1859 г., Добролюбов разбирает книгу архимандрита Гавриила. Критик положительно отзывается о его сочинении, указывая на обилие физиологических примеров, хотя и досадует на «исключительную точку зрения».

Автор утверждает, что «не глаз видит предметы, не ухо слышит звук, а что впечатления, получаемые этими органами от внешних предметов, передаются посредством чувственных нервов мозгу. То же он говорит о восприятии и трех остальных чувственных нервов»[33]. С этими положениями Добролюбов полностью соглашается, однако архим. Гавриил доводит их до крайности, с чем материалист Добролюбов уже не может согласиться. Автор утверждает, что мозг также не является «ощущающим началом». Доказательство этого архим. Гавриил видит в противоречии между простотой ощущений и сложностью устройства мозга. Но подобное доказательство трудно признать удовлетворительным.

Добролюбов приводит излюбленный им и Чернышевским аргумент, что сила, присутствующая в материи, должна проявлять себя. Так, сила, заключенная в человеческом мозгу, проявляет себя во всех интеллектуальных процессах, которые мы можем замечать в себе и в других. «И в человеческом мозге, каков бы ни был его состав, должна быть своя сила. И что же удивительного, если эта сила проявляется в ощущении?..»[34]. Иными словами, Добролюбов отводит познавательную способность исключительно мозгу человека. Ничего выше и сложнее, чем мозг, в человеке нет.

---

[33] Добролюбов Н.А. Основания опытной психологии // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3. т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 495.

[34] Там же. С. 495.

Прочие органы, связанные с получением ощущений, исполняют роль проводников, доставляют нервные импульсы к мозгу.

В доказательство сложности устройства мозга Добролюбов указывает на его оригинальный химический состав, замысловатое строение этого органа, а также действие в мозгу и всей нервной системе электричества, которое ранее не было замечено в органических телах.

Добролюбов подчеркивает, что строения органических тел могут иметь разные степени сложности и, соответственно, эти тела действуют и совершают свои отправления по-разному. Критик соглашается с психологами-идеалистами в том, что «мозг человеческий… есть тончайшая материя»[35]. Он утверждает, что во всем мире мы наблюдаем одну и ту же материю, но развитую в разной степени. Организм насекомого устроен сложнее, чем глыба гранита, а организм мелкого грызуна устроен сложнее, чем тело насекомого. В этом мы не видим противоречий и странностей. Следовательно, устройство человеческого мозга сложнее любой другой формы материи, которая нам известна.

Добролюбов заключает, что человек – это «совершеннейшее из животных»[36]. Соответственно, и мозг у него должен быть совершеннейшим по сравнению с мозгами других животных, а значит, способен на высшую мыслительную деятельность. Итак, Добролюбов утверждает, что «мозг имеет тесную связь с психической деятельностью»[37]. В подтверждение этого критик ссылается на физиологические опыты, в том числе на опыт Фрулана по срезыванию слоев мозга у кур. И хотя подобные опыты показывают тесную связь мозга с психикой и не оставляют оснований для существования души, некоторые психологи-идеалисты, по словам Добролюбова, наделяют душой не только людей, но и животных.

Однако, как пишет критик, «не факты нужно приноровлять к заранее придуманному закону, а самый закон выводить из фактов, не насилуя их произвольно»[38]. Аналогично, не следует приписывать мозгу или всему телу человека или животного душу в качестве некого бестелесного тела, чуждого материи. Но стоит эту *душу* (если сохранить этот термин) выводить посредством опытов из материи, из *мозга*. Иными словами, душу, или психику, следует понимать как свойство мозга, а не как чуждый ему объект.

---

[35] Там же. С. 497.
[36] Там же. С. 497.
[37] Там же. С. 497.
[38] Там же. С. 494.

В рассмотренных статьях Добролюбов излагает взгляды антропологического материализма. Согласно Добролюбову и Чернышевскому, человек является единым существом, в устройстве которого нет места дуализму. Тело и дух человека нельзя мыслить раздельно, однако тело первично, оно предшествует духу. В результате развития материи появились живые организмы, обладающие высокоорганизованной нервной системой. Вершиной этого развития стал человеческий мозг, в котором возникло сознание. Это последнее не может оторваться от своего материального источника, оно возникает и существует только как функция мозга, а со смертью последнего тоже умирает. Такой взгляд изложен в работах Добролюбова. Этот же взгляд в дальнейшем развивает Чернышевский. В.С. Никоненко пишет, что «в работе "Антропологический принцип в философии" Чернышевский решает вопрос о природе человека уже в предельно широком виде, а именно как вопрос о соотношении материи и сознания, он конкретно прослеживает развитие сознания, формирование и проявление этого свойства высокоорганизованной материи»[39]. Таким образом, не только взгляды двух мыслителей совпадают, но один продолжает мысль другого, один дополняет другого.

Материалистов часто упрекают в том, что они упрощают действительное положение вещей. Например, антропологический материализм представляет человеческую природу в упрощенном виде, так как отрицает ее двойственность. Человек как бы дуалистичен, в нем заложено два начала, возможность связи которых понятна только одному богу. Но Чернышевский и Добролюбов, напротив, утверждают, что дуалистический взгляд является упрощением. В воззрениях антропологических материалистов человеческое тело оказывается настолько высокоорганизованным, что ядро нервной системы этого тела порождает сознание, явление настолько сложное, что сам человек не может вполне его объяснить. И в страхе перед неизвестностью дуалисты придумали душу, особое начало, с помощью которого легко объясняется все, что еще не познано в человеке. Материалистический монизм открыто признает, что многое ему еще не известно.

Философия Чернышевского и Добролюбова базируется на антропологии, которая является только первым звеном их материализма. «Материалистическое решение проблемы о единстве природы человека Чернышевский положил в основу разработки социологии, вопроса о потребностях человека и путях их удовлетворения и т.п.»[40]. Если мы отрицаем по-

[39] Никоненко В.С. Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985. С. 88.
[40] Там же. С. 88.

сылки, то вынуждены отказаться от их следствия. Без антропологического материализма в основе не было бы всей остальной философии Чернышевского и Добролюбова. Теория искусства Чернышевского, теория разумного эгоизма, социализм и вера в будущее развитие крестьянской общины – все это только следствия того взгляда, согласно которому человеческое сознание производно от мозга, а бессмертной души и, следовательно, бога не существует.

Глава 2.
Теория эгоистической личности П.Л. Лаврова: между позитивизмом и материализмом

Мы рассмотрим теорию личности Лаврова, как он ее излагает в работе «Очерки вопросов практической философии», которая стала поводом для написания «Антропологического принципа в философии» Чернышевского. Он отзывается о работе Лаврова в целом положительно, но все-таки находит в ней некоторую непоследовательность, которая не устраивает Чернышевского, поскольку мешает построить целостную философскую систему. И.С. Книжник-Ветров и А.Ф. Окулов пишут: «Полагая, что работа Лаврова “должна быть положительно признана хорошею”, Чернышевский вместе с тем обратил внимание на то, что в ней “встречаются мысли, которые едва ли совместны между собою”, и что это “придает, если мы не ошибаемся, системе г. Лаврова характер эклектизма”»[41]. И далее: «Выставляя на вид эту слабость позиции Лаврова, Чернышевский, однако, со всей определенностью подчеркнул, что его собственные “понятия о тех же предметах... в сущности сходны с образом мыслей г. Лаврова; разница будет почти только в изложении и в приемах постановки вопроса”»[42].

Приемы и постановка вопроса это метод. Метод определяет самый характер философской системы. В истории философии утвердилась трактовка взглядов Лаврова как позитивизма[43]. Соответственно, «Очерки» представляют историко-философский интерес не только как эпизод частного спора между мыслителями и повод для написания «Антропологического принципа», но также как способ для сравнения и сопоставления позитивизма и материализма в лице Лаврова и Чернышевского соответствен-

[41] Книжник-Ветров И.С., Окулов А.Ф. Ветеран революционной теории // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 9.
[42] Там же. С. 10.
[43] Лосский Н.О. Русские позитивисты // Лосский Н.О. История русской философии. СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. С. 91–97.

но. Именно близость взглядов Лаврова и Чернышевского помогает выявить ключевые различия названных философских направлений.

Лавров считает необходимой разработку теории личности, так как эта последняя лежит в основе понимания общества. Рассматриваемая работа по задумке автора была только первым разделом, отправной точкой для построения теории общества. Таким образом, Лавров идет не от общества к индивиду, а от индивида к обществу. Однако он не берет в расчет, что общество имеет свою качественную определенность и потому вряд ли может быть сведено к совокупности личностей.

Кроме того, партийность в вопросе об обществе Лавров считает в корне ошибочной, так как, по его словам, все школы и партии сходятся в картине идеального общества, к которому человечеству рано или поздно следует прийти. В этом одно из существенных расхождений его с Чернышевским, так как для последнего принцип партийности необходим хотя бы для того, чтобы имела место научность, то есть адекватное познание действительности и, соответственно, общества и его идеала. Без партийности, по Чернышевскому, истину не достичь. Однако вернемся к теории личности Лаврова.

«Очерки вопросов практической философии» были задуманы как первая часть труда об обществе, следовательно, о политике. Политические сочинения часто начинаются с отвлеченных этических вопросов, незавершенная работа Лаврова не стала исключением. Практическая философия до Маркса понималась как этическая философия, след этой традиции заметен и в названии «Очерков».

Как утверждает Чернышевский, во многом взгляды его и Лаврова совпадают. Развивая теорию от человека к общественным отношениям, они оба излагают теорию разумного эгоизма. Впрочем, это не удивительно, так как они оба считали Фейербаха своим учителем и действительно испытали его влияние.

Антропологическое зерно в их взглядах заложено немецким философом, которого по цензурным соображениям нельзя было называть прямо. Однако оба они развили его антропологию. И Лавров, и Чернышевский пошли дальше общего понятия человека как такового, человека как рода. В «Очерках» и «Антропологическом принципе» мы наблюдаем уже индивида, который существует в обществе других индивидов и взаимодействует с ними.

Несмотря на общее сходство философских взглядов обоих мыслителей, их воззрения все-таки нужно разграничить. Чернышевский не на ровном месте называл Лаврова эклектиком, а Лавров, в свою очередь, при

существенных различиях их взглядов, считал эти различия незначительными – это тоже показательно.

В построении теории личности Лавров видит необходимость, так как это, с его точки зрения, поможет уйти от предвзятости в политической теории. Лавров пытается быть над политикой, и уже в этом ярко проявляет себя его позитивизм, а значит, и некоторая доля предвзятости. Фанатичное стремление к объективности приводит исследователя к несознательной субъективности.

Кроме того, он упрекает политэкономов (вероятно, Маркса и пр.) в том, что они «иногда забывали, что экономические отношения не суть единственные отправления в обществе»[44]. Говоря в таком ключе, Лавров ставит экономические отношения наравне с прочими «отправлениями». Следует признать, что это утверждение на сегодняшний день следует считать по меньшей мере спорным. Впрочем, Лавров подробно на этом не останавливается. Это замечание нужно ему только для обоснования важности его теории личности.

Автор «Очерков» пишет, что «необходимое условие всякого явления, существующего для человека, – сознание»[45]. Здесь мы видим феноменализм – один из трех признаков позитивизма (огюст-контизма), которые выделяет Н.Ф. Уткина[46]. Для Чернышевского, признающего бытие материи и без человека, этот феноменализм представляется недосказанностью. Действительно, человек познает явления благодаря сознанию, но на этом следует ставить запятую, а не точку. Приведенная цитата с позиций материализма будет верна, только если допустить, что понятие «явление» мы сужаем до феномена, который отражен в сознании. Явления, то есть проявления вещей, как таковые существуют помимо человека.

Далее по тексту Лавров вскользь упоминает, что природа человека едина. Это явно материалистическое утверждение, которое несовместимо с другим признаком позитивизма – сциентизмом[47]. По сути, сциентизм – это скептический взгляд, который признает возможность познания явлений, но отрицает возможность познания сущности. Последовательный сциентист не может высказываться о единстве человека. Вопрос о единстве или дуализме человека, то есть о несуществовании или существова-

---

[44] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 344.
[45] Там же. С. 356.
[46] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. 320 с.
[47] Там же.

нии души, это метафизический вопрос. Допуская его решенным, феноменалист Лавров оказывается наполовину позитивистом, наполовину материалистом; словом, Лавров оказывается эклектиком.

Лавров утверждает, что «с явления *сознания* начинается духовная жизнь человека»[48]. Он соотносит факт сознания своего Я с формированием личности, которое происходит еще у ребенка. Иными словами, человек становится человеком, когда обращает на себя свое собственное внимание. Далее в человеке развиваются различные побуждения. Лавров делает оговорку, что эти побуждения не возникают, а они есть всегда, с самых первых дней существования личности и общества. Однако степень их проявления меняется в процессе развития.

«Стремление наслаждаться и устранить страдание – первоначальное побуждение»[49]. Вначале человеческие побуждения носят чисто животный характер. На утверждение удовольствия и отрицание страдания направлена деятельность всех известных нам биологических существ. Например, кошка – как и человек – действует определенным образом, чтобы быть сытой, она стремится не быть голодной; пребывать в комфорте, а не в дискомфорте. Таковы и *естественные* побуждения человека, аскетизм в данном случае следует признать аберрацией.

Итак, это побуждение, согласно Лаврову, есть «начальное психологическое явление, следующее за самосознанием, явление, с которого начинается ряд личных явлений человеческой деятельности. Это побуждение, с которого начинается работа знания и творчества, – развитие человека как деятеля»[50]. Иными словами, гедонизм – это отправная точка в развитии человека и его личности. В обход гедонизма человек не смог бы стать личностью. Ведь он испытывает наслаждение не только от примитивных побуждений, которые доступны животному, но также от тех, которые, как мы считаем, присущи только человеку. Так, Лавров называет стремления «к пользе, к справедливости, к истине, к стройности, к деятельности вообще»[51]. В контексте гедонизма речь идет не только о телесном наслаждении и отсутствии страдания, но также о моральном и интеллектуальном наслаждении. Например, человеку приятно читать интересную книгу, хотя этот род удовольствий никак не обусловлен чисто физическим наслаждением.

---

[48] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 358.
[49] Там же. С. 359.
[50] Там же. С. 359.
[51] Там же. С. 359.

Стремление получать приятное и избегать неприятное, по Лаврову, приводит к развитию человеческих способностей, которые он называет «знанием» и «творчеством». Это два изначальных направления деятельности человека.

Сущность знания Лавров сводит к познанию, «к усвоению действительности так, как она есть»[52]. Здесь уже проглядывает диалектическое отношение знания и творчества: знание берет ресурс из внешнего, а творчество будет брать его изнутри. Лавров утверждает, что у знания есть три источника: сознание, внешний мир и предания. Соответственно, это знание о своем Я, о природе и о жизни предков. Обратим внимание, что на онтологическом уровне это деление источников знания избыточно. Мы отделяем познание внутреннего, то есть нашего Я, от познания внешнего по той причине, что в первом случае познающий и познаваемое совпадают, а во втором – не совпадают. Таким образом, природные и письменные источники по сущности неразличимы, если не брать в расчет значимость общественного фактора, то есть различие для субъекта человеческих источников от чисто природных.

Сказав о знании, Лавров переходит к творчеству. Сущность творчества он усматривает в компенсации нехватки знания. Таким образом, чего недостает в действительности, то человек додумывает. Но следует обратить внимание, что результатом работы творчества может стать суеверие, миф, религия, словом, любая «теория», но только не научная теория. По Лаврову, наука относится именно к сфере знания. Если знание строит теорию из фактов, то творчество работает противоположным образом: «оно создает теорию там, где мало фактов»[53].

Лавров делит творчество на теоретическую и практическую отрасли. Теоретическое творчество имеет своим итогом «создание мифологии и догматических систем»[54]. А практическое творчество «обнимает всю внешнюю деятельность человека»[55]. Таким образом, творчество является созиданием того, чего еще нет. В одном случае эта деятельность ограничивается сферой духа, а в другом – реализуется во внешнем мире: «человек создает промыслы, общественные формы, педагогические методы, богослужение»[56]. Таким образом, Лавров видит взаимосвязь практического и теоретического творчества в том, что человек строит общество *в дей-*

[52] Там же. С. 360.
[53] Там же. С. 360.
[54] Там же. С. 361.
[55] Там же. С. 361.
[56] Там же. С. 361.

ствительности и параллельно с этим создает теории о том, каким это общество *должно быть*. Эта диалектика долженствования в теории и осуществления на практике распространяется и на личности, из которых состоит общество.

Далее Лавров снова говорит о единстве человека. Упоминание об этом единстве ранее, как видно, не было случайной обмолвкой или неудачной фразой. Лавров сознательно отстаивает это положение. «Человек есть нераздельное целое и жизнь его *едина*»[57]. Здесь речь идет именно о единстве деятельности человека. Так, теоретическое и практическое творчество возможно разделить на словах, но в своем проявлении они представляют собой единство. Это наглядно видно на примере дикого человека, так как «он не сознает различия между фактом знания и между созданием фантазии»[58].

Лавров считал, что человек от дикого состояния приходит к классификации своей деятельности, чтобы потом снова смешать все в одно, но уже не бессознательно и эклектически, а диалектически. «Выходя из безразличия, в котором дикий бессознательно перемешивает все стороны деятельности, человек разлагает их мыслью, группирует, чтобы впоследствии сознательно соединить все силы своего духа на жизнь, всякое мгновение которой должно быть высшим единством науки, искусства и полезной деятельности»[59]. Вполне ясен общий принцип приоритета разумности над неразумностью и направленности этой разумности на жизнь. Но научность страдает от расплывчатости формулировки. Остается непонятно, каким образом три вида знаний и два вида творчества объединяются в жизни. Если бы Лавров придерживался монистического принципа, это было бы само собой разумеющимся, так как в монизме все имеет одно начало. Однако в философии Лаврова этот принцип не наблюдается, а потому «соединение сил духа на жизнь» оказывается либо неудачной формулировкой, либо же автор эзоповым языком намекает на необходимость радикального изменения общества революционным путем. В любом случае остается не проясненным то, как протекает диалектический синтез названных видов деятельности человека.

Далее Лавров пишет о фатализме. Под ним он понимает философское учение, согласно которому воля человека несвободна. Причем Добролюбова и Чернышевского можно отнести к таким фаталистам, с которыми Лавров не соглашается. Критика Лаврова типична для позитивиста –

---

[57] Там же. С. 361.
[58] Там же. С. 362.
[59] Там же. С. 362.

он критикует фатализм за метафизичность. Такой вердикт следует из того, что фаталисты доказывают свое положение о воле по аналогии: как все прочие явления следуют закону причинности, так и воля должна ему следовать. Из этого Лавров делает вывод, что «фатализм не может иметь претензию на истину неоспоримую, научную»[60].

Для Лаврова оказывается не важно, есть ли вообще свобода воли онтологически или же нет. Во всяком случае, в контексте теории личности и практической философии он обходит стороной решение этого вопроса. «Надеемся убедить читателя в возможности построения законов практической философии совершенно независимо от решения спора о существовании свободы воли в человеке»[61].

Говоря о свободе воли, Лавров называет ее «фактом человеческого сознания». Если свободы воли и нет, то, во всяком случае, Лавров безоговорочно признает ее как фантастическую идею, как феномен, который если и не связан с действительностью, то хотя бы является идеей, выработанной человеком. «Но вопрос не в том, есть ли это факт *для нас*, но есть ли это факт природы, факт, существующий действительно, независимо от нашего сознания?»[62]. Иными словами, вопрос сводится к тому, объективна ли свобода воли или же она субъективна. Решившись дать ответ на этот вопрос, мы должны будем решить также вопрос о бытии бога. Свобода воли в любом случае будет иметь *для нас* субъективный характер, так как каждый человек причастен к ней. Но будет ли она вместе с тем носить объективный характер, зависит от бытия бога. Именно бог придает свободе воли онтологический статус, так как именно бог оказывается ее источником. Без бога свобода воли так и останется творением чисто субъективно-человеческим, лишенным объективно-божественного ядра. Лавров, в отличие от Чернышевского, отстраняется от этого вопроса, так как не считает его научным. В этом отношении Лавров симпатизирует Прудону: «Он (Прудон – прим. А.Ч.) совершенно правильно устраняет из науки вопрос о существовании невещественных существ, о сущности души, о происхождении духовных явлений и обращается, как он говорит, к изучению самых явлений»[63].

Далее Лавров приводит ряд обширных цитат из сочинений Прудона, в которых французский анархист рассуждает о свободе воли. Лавров находит применение взглядов Прудона по отдельному вопросу для своей

---

[60] Там же. С. 364.
[61] Там же. С. 364.
[62] Там же. С. 365.
[63] Там же. С. 368.

теории. Чернышевский охарактеризовал бы такой подход эклектическим, но Лавров именно в этом и видит научность, что он берет из разных школ то, что считает верным, вместо того чтобы следовать мыслителям только одной школы. Из слов Прудона Лавров делает вывод, что «главный элемент свободы воли в этой теории… есть сила человеческого творчества»[64]. Иными словами, Лавров подверстал Прудона под свою концепцию. Хотя он может оказаться прав в соотнесении своих взглядов со взглядами другого мыслителя, логично задаться вопросом о целесообразности подобных соотнесений.

В конечном счете Лавров все-таки сводит свободу воли к субъективности, не решаясь пойти дальше в своих выводах. Хотя, как мы отметили выше, субъективность свободы воли очевидна и не может ставиться под сомнение, вопрос обстоит только в объективности. Прудон нужен Лаврову здесь затем, чтобы показать свою отрешенность от резких и «метафизичных» выводов. Русский позитивист пишет: «Материалисты не отвергают творчества, потому что оно есть факт, между тем сам Прудон говорит: если бы человек состоял только из материи, он не был бы свободен»[65]. Действительно, материалисты не станут отрицать лавровского *творчества*, так как оно описано автором как феномен сознания. И с утверждением Прудона материалистическая партия также согласится: если есть только материя, то свободы нет (в смысле произвола); если помимо материи есть душа, то свобода есть. Также с этим согласятся идеалисты. Таким образом, только то, что Лавров готов допустить в отношении свободы воли, только то и имеет значение для его теории личности.

Далее Лавров пишет: «действия человека как для него, так и для наблюдателя жизни личностей и народов суть свободные явления, то есть такие, в которых ни сам действователь, ни наблюдатель не могут проследить связи с другими явлениями, совершающимися вокруг действователя.

Зависимость между действием и причиною везде одна и та же; но, чем выше мы идем по лестнице существ, тем более действие отлично от причины, тем более исчезает сходство между ними, пока наконец в человеке является такая разница между причиною и ее действием, что неразвитому (roh) рассудку уже кажется, что вовсе не существует причины, что действие воли ни от чего не зависит, что оно, следовательно, не имеет основания, то есть *свободно*»[66].

---

[64] Там же. С. 369.
[65] Там же. С. 370.
[66] Там же. С. 372.

Иными словами, человек настолько сложен, что без специального пристального изучения причин и следствий в его жизни нельзя четко проследить эти причины и следствия. Из-за этой сложности собственного устройства человек, не предпринимающий попыток изучить причины и следствия, то есть человек в обыденной обстановке, склонен упрощать сложность и многообразие до одного универсального объяснения – до свободы воли. Это сведение сложного многообразия к универсальному единству есть результат работы творчества, как его излагает Лавров на первых страницах «Очерков». Примечательно, что последовательное применение этого принципа приводит нас к тому, что сама идея свободы воли является не более чем результатом незнания. Там, где нам не хватает фактов, мы их придумываем. Нам показалась непонятной связь явлений, и мы многообразие причин заменили на свободу воли. Кажется очевидным, что Лавров, исходя из собственной теории, должен был бы встать на материалистическую позицию в этом вопросе, тем не менее он твердо придерживается агностической позиции.

Лавров пишет, что «свобода воли и фатализм суть две гипотезы, которые обе могут быть поставлены (хотя не с одинаковою вероятностью), но доказать ни ту ни другую нельзя»[67]. Иными словами, гипотеза о свободе воли – идеализм, а гипотеза о фатализме, то есть об отсутствии свободы воли – материализм. Лавров верно проводит черту между ними в контексте воли и думает, что сам остался вне этих крайностей, что находится в сфере научности. Однако агностицизм – одна из крайностей познания, которая известна еще с античности в лице скептиков.

«Единственный источник всего нравственного и умственного богатства человека есть его сознание. Это есть начальный факт всякой науки, всякого творчества, всякой практической деятельности»[68]. Из слов Лаврова становится ясно, что сознание – связано ли оно с душой, которой наделил человека бог, или же оно связано с мозгом, который является органом сознания, – оказывается тем единственным, что представляется достоверным. Это напоминает о человеке как о мыслящем разуме у Декарта. Опираясь на достоверность сознания, мы можем, согласно Лаврову, выводить достоверность явлений, которые познает сознание в качестве фактов. Эта феноменология едва ли близка философии Чернышевского. Однако, как мы увидим далее, из этого основания будет выведено следствие, которое вполне согласуется с теорией разумного эгоизма Чернышевского.

---

[67] Там же. С. 372.
[68] Там же. С. 373.

Лавров упорно подчеркивает разницу между своими взглядами и «метафизикой». Он утверждает, что человек может положительно знать только то, что есть в сознании, а то, чего в сознании не может быть, человек стремится познать метафизически. По мысли Лаврова, метафизик умозрительно ставит себя на место другого существа, которое может познать непознаваемые для человека вещи. Описывая дело таким образом, Лавров и идеализм, и материализм приравнивает к религии, так как «существо» есть не что иное, как бог.

Лавров пишет, что «*для себя и для общества* человек свободен в своем сознании, и во имя этой свободы он ответствен *перед собою и перед обществом*»[69]. Такая свобода, по Лаврову, видимо, есть в человеке даже в рамках фатализма. Это положение согласуется с тем, что ранее свобода ставилась под сомнение или вовсе отрицалась. Это можно объяснить тем, что Лавров признает свободу на одном уровне, а на другом – отрицает; а также стремится осветить различные взгляды на этот предмет. К тому же, далее Лавров пишет: «Сознание свободы есть факт науки, именно психологии, и совершенно не зависит от метафизической задачи: действительна ли эта свобода, или она есть только призрак?»[70]. Далее Лавров доказывает незначительность темы свободы воли для этической науки. Например, указывает на то, что при верности фаталистического взгляда окажется, что при отсутствии в человеке божественного (свободы воли) человек все-таки занимается разработкой этических учений. Иными словами, даже крайняя степень одного полюса не отрицает того свойства, которое мы склонны приписывать другому полюсу. Человек морален даже без бога, так как такой «безбожный» человек придумал бога, чтобы быть моральным.

Лавров называет ощущение или предположение о свободе человека «фактом сознания». Лавров ищет в этом ощущении свободы основание для ответственности человека за свои поступки. Если человек сознает себя свободным, он признает себя в то же время ответственным. Лавров пишет, что отрицание объективности свободы воли не отнимает у нее ее субъективной сущности, а этого уже достаточно для наличия ответственности человека за свои мысли, решения и действия.

Ранее Лавров говорил о первом стремлении – стремлении к наслаждению; говорил о знании и творчестве, которые помогают человеку достигать наслаждения. В результате работы этих явлений сознания человек начинает осознавать свое Я. Далее Лавров пишет, что «фантазия создает

---

[69] Там же. С. 375.
[70] Там же. С. 375.

перед человеком вне его действительного Я другое, идеальное Я, которое остается *относительно* постоянным… Это идеальное Я – личное *достоинство* человека»[71].

В данной формулировке речь идет не о божестве, которое является эталоном, образцом правильного и должного. Хотя в религиозном мировоззрении достоинство человека может быть тождественно с божеством. Лавров же позитивист, а не идеалист, поэтому достоинством оказывается феномен сознания индивида, понятый как нечто внебожественное.

Далее Лавров пишет, что достоинство требует от человека совершение деятельности по достижению этого самого достоинства. Пока достоинство остается идеалом, оно имеет характер долженствования, то есть требует быть тем, что человек не есть. Здесь рождаются нравственный идеал и нравственность. Заметим, что не случайно религиозные образцы поведения предстают источниками нравственности; различие этих образцов в материализме и идеализме заключается в том, что первый, как правило, признает их скорее феноменами сознания, а второй – наделяет их объективным и абсолютным значением, помещает их вне человека.

Лавров утверждает, что «достоинство требует *уважения*; …требует *свободы* личности»[72]. Таким образом, достоинство социально. Для уважения необходим другой человек. С точки зрения Лаврова, свобода отдельной личности важна для воплощения идеала своего достоинства в словах и действиях. Однако остается не совсем понятно, что понимается под свободой. Вероятно, речь идет об относительной свободе, которая необходима для стремления к идеалу достоинства. Если бы речь шла о свободе как таковой, это была бы уже «метафизика».

Исходя из требований личности от себя и от других, Лавров приходит к выводу, что «уважение к себе и необходимость саморазвития ставится во главу нравственного учения»[73]. Далее, «силы физические, силы умственные, сила характера… входят в самое понятие о человеческом достоинстве»[74]. Иными словами, выводы Лаврова во многом материалистичны. Нравственность он связывает с самим человеком, а не с богом; а все то, что в идеализме признавалось бы скорее преходящим и несущественным, Лавров приписывает человеческому достоинству как источнику нравственности.

---

[71] Там же. С. 377.
[72] Там же. С. 378.
[73] Там же. С. 378.
[74] Там же. С. 379.

Автор пишет, что «чем развитее человек, тем высшее значение получают для него наслаждения мысли»[75]. В то же время он признает, что «пренебрежение качеств тела есть одностороннее, пагубное для человека увлечение»[76]. Эти мысли схожи с идеями Добролюбова, которые он излагает в статье «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью»[77].

Но дальше Лавров пишет, что тело и ум являются всего лишь возможностью наслаждения. В то время как «для действительного достоинства надо *решиться*, а решимость не принадлежит ни телу с его побуждениями, ни уму с его мышлением, но воле, развивающейся в характер»[78]. Важно сказать, что тело и ум понимаются Лавровым не как материя и душа, а именно как чисто антропологические явления. В примечании к предыдущей цитате Лавров пишет: «Материалисты скажут: ум и характер – это тело. Вы обещали устранить метафизические вопросы, а предполагаете их решенными. Нисколько. Все метафизики в мире должны согласиться в факте различных явлений в человеке. Явления чувств отличны от явлений чувствований, явлений мысли, явлений воли. Это во всех психологиях бесспорно. Один или несколько источников существуют для этих явлений – до этого нам дела нет. Для краткости мы называем эти явления просто тело, ум, воля»[79]. Лавров утверждает, что в человеке имеют место различные явления. В этих формулировках важно, что «явления» суть некие проявления, которые поддаются изучению ученого; источники же этих явлений остаются, по Лаврову, вне сферы интересов науки. Соответственно, и количество таких источников Лаврову не интересно. С одной стороны, он утверждает единство человеческой природы, так как ряд явлений, которые мы замечаем в человеке, сводит именно к человеку. С другой стороны, Лавров говорит о возможности существования нескольких источников этих явлений. Но если источником воли окажется бог, то это поставит единство человека под сомнение. Такой агностицизм приводит к тому, что многие положения рассматриваемой работы оказываются крайне дискуссионными.

---

[75] Там же. С. 384.
[76] Там же. С. 384.
[77] Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 228–262.
[78] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 384.
[79] Там же. С. 384.

Оставив этот «метафизический» вопрос без последовательного решения, Лавров подводит свое рассуждение к тому, чтобы от чистой антропологии и этики перейти к социологии. Достоинство человека формируется в результате его взаимодействия «с внешним миром и с другими личностями»[80].

Согласно Лаврову, в стремлении к наслаждению личность человека «расширяется». Она переходит от осознания только себя к осознанию окружающего мира в качестве своего, части себя. «Естественное расширение личности… вело ее к желанию подчинить все окружающее своему произволу»[81]. В этом желании Лавров усматривает начало собственности. «Если бы предоставлялась возможность, то личность объявила бы весь мир своею собственностью и всех людей – своими рабами»[82]. Таким образом, амбиции эгоистической личности не имеют вначале никаких внутренних ограничений. Это Лавров называет властолюбием.

Если в отношении самой себя личность испытывает себялюбие, иногда переходящее в поклонение своему собственному достоинству, то в отношении к внешним предметам она испытывает иные чувства. Лавров выделяет среди них милосердие. Однако не каждый объект или существо удостаиваются милосердного отношения. «Человек… делает выбор между существами, его окружающими, и его предпочтение обыкновенно падает на те существа, жизнь которых ему понятнее или известнее. К камню человек совершенно равнодушен; хищное животное он убивает охотнее, чем домашнее»[83]. Соответственно, милосердие человек оказывает в отношении наиболее близких к нему существ. Известны случаи, когда человек с теплом относится к домашнему животному, с которым чувствует связь и даже замечает сходства в восприятии внешней среды. Как следствие, он не приемлет жестокого обращения с этим животным ни со стороны других, ни со стороны самого себя. Однако «ближе всего ему все-таки человек, который говорит, чувствует и мыслит, как он сам»[84].

Таким образом, человек склонен быть наиболее милосердным к другому человеку, хотя в отдельных случаях, когда он не видит в другой человеческой личности достаточного сходства с собой, он может проявить даже жестокость по отношению к ней. Такие случаи также известны,

---

[80] Там же. С. 388.
[81] Там же. С. 388.
[82] Там же. С. 388.
[83] Там же. С. 390.
[84] Там же. С. 390.

наиболее показательны на сегодняшний день различные эпизоды Второй мировой войны.

Если мы отбросим случаи аберрации, то должны вслед за Лавровым признать, что «нервное состояние отражается в душе чувством отвращения к чужому страданию, а в лучших натурах – чувством сожаления. Эти натуры вносят чувство сожаления к страждущим в понятие о своем достоинстве»[85]. Иными словами, достоинство человека связывается с неприятием страданий других. Чем более развит человек, тем более он способен мысленно перенести чужое страдание на свою личность.

Примечательно, что акт милосердия, по Лаврову, проявляет человек, который ставит себя выше, чем тот, к кому он милосерден. Нельзя быть милосердным к равному себе. Таким образом, милосердие унижает того, на кого оно направлено. В то же время тот, к кому мы проявляем милосердие, если не принимает его, будет зол в наших глазах. Лавров усматривает здесь противоречие, ведь достоинство человека заключается в расширении собственной личности, а принятие милосердия является признанием не расширения своей личности, а только наделением милосердного господина добродетелью. Проявляя милосердие, личность делается лучше сама, но не делает лучше другие личности. «Следовательно, цель моего действия противоречит его началу»[86].

Лавров вынужден признать, что «теория милосердия, как безусловная, неприложима в отношении к людям»[87]. Милосердие унижает того, на кого направлено, а потому принимает за само собой разумеющееся то, что одни люди хуже других. Из-за этого унижается и сама милосердная личность, так как утверждается во мнении, будто она лучше других. Лавров определяет милосердие как «видоизменение эгоизма, не допускающего вне себя достойных личностей»[88].

Также Лавров утверждает, что милосердие перестает быть противоречивым, когда становится идеалом религии, так как обретает начало вне милосердной личности. Однако с материалистической точки зрения это не меняет сути дела. Фейербах писал, что сущность религии заключена в человеке[89]. Соответственно, если мы говорим, что придав вещи или явлению религиозный характер, тем самым сможем лишить эту вещь или это явле-

---

[85] Там же. С. 391.
[86] Там же. С. 392–393.
[87] Там же. С. 394.
[88] Там же. С. 394.
[89] Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–405.

ние человеческой природы, то мы излагаем религиозную позицию. Бог, по Фейербаху, это образ идеального человека; переводя на терминологию Лаврова, бог – это достоинство. Таким образом, религия не может избавить милосердие от зла, она может только отдалить человека от этого идеала достоинства.

Здесь же Лавров утверждает, что милосердие как идеал справедливости также избавляется от своих противоречий и, следовательно, от зла. Но в этом же абзаце автор сам себя опровергает: «Кто милосерд, потому что находит милосердие в данном случае самым справедливым побуждением, тот преклонился перед идеалом справедливости, а не милосердия»[90].

Далее Лавров говорит о страхе и о самоотвержении. Когда личность видит перед собой силу, «неодолимую преграду», у нее, согласно Лаврову, есть два пути: 1) надеяться на милосердие или своеобразно подчинить эту силу; например, принося жертвы богам, 2) взглянуть на ситуацию так, чтобы отказ от борьбы не унизил достоинство личности. Лавров утверждает, что первый путь не ведет к развитию, а второй – завершается либо гибелью, либо торжеством личности.

Дальше автор предлагает определения страха и самоотвержения. «Страх предполагает невозможность борьбы и заменяется борьбой в самых разнообразных видах, как только ум допускает, что она возможна»[91]. Судя по изложению материала, те два пути относятся к страху, который оказывается непродуктивен для личности. Самоотвержение же способствует развитию человеческой личности. Лавров определяет самоотвержение как «начало, подчиняющее ее другой, действительной или воображаемой, личности и подчиняющее добровольно, так что достоинство первой в ее собственных глазах остается ненарушимым»[92].

Лавров утверждает, что самоотвержение почти тождественно с любовью. Не вдаваясь в детали, согласимся, что любовь является чувством, в высшем развитии которого личность доходит до самоотвержения. Автор пишет, что «всякий любит настолько, насколько развита его натура, и по мере развития и порчи его натуры развивается или портится его способность любить»[93]. Иными словами, по способности человека любить мы можем судить о степени развитости его личности.

---

[90] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 394.
[91] Там же. С. 395.
[92] Там же. С. 395.
[93] Там же. С. 396.

Лавров проводит черту между самоотвержением и принесением в жертву того, что может показаться значимым со стороны, но для конкретной личности не является достоинством. Когда люди приносят одно в жертву другому и при этом ставят себе целью сохранение собственного достоинства, «они поступают эгоистично, все приносят в жертву собственному достоинству то, что ценят ниже его»[94]. То, что кажется самоотвержением, иногда им не является. Мать, проводящая бессонные ночи в заботах о своем больном ребенке, может исходить из эгоистических мотивов, если в обычное время она подобна матери Веры Павловны из романа «Что делать?». Лавров пишет, что «весьма тонкая черта отделяет здесь себялюбивую защиту личного наслаждения от внезапно проснувшегося порыва самоотвержения»[95].

Настоящее самоотвержение похоже на забывание. Если при формировании личности мы обнаруживаем себя (самосознание), то при акте самоотвержения мы будто забываем об этом и мысленно переносимся на предмет или существо, ради которого отвергаем сами себя. «Ставим себе в высшее достоинство именно сознание, что наше Я *должно* забывать себя перед этим высшим существом. Это – самоотвержение»[96].

Лавров пишет, что «сначала чужое существо нам дорого как дополнение нашего благосостояния, нашего достоинства; мы готовы принести жертвы для его сохранения, потому что оно *нам* нужно. Вследствие творческого процесса идеализации мы признаем, что нам нужно лишь то, что имеет самостоятельное достоинство»[97]. Изначально мы заботимся о существе по той причине, что ждем от него какой-либо пользы для себя, а впоследствии начинаем ценить это существо как таковое, вне зависимости от нас самих. Иными словами, самоотвержение возможно ради того существа, которое является целью, а не ради того, которое представляется средством по достижению какой-то иной цели. Чем сильнее мы ценим существо, тем больше склонны к самоотвержению ради него.

Как только мы начинаем ценить другое существо выше самих себя, творчество, по Лаврову, создает идеал самоотвержения. Акт самоотвержения не унижает нас, а напротив, возвышает. «Самоунижение, самоотрицание делается добродетелью, долгом, заслугой»[98].

---

[94] Там же. С. 397.
[95] Там же. С. 398.
[96] Там же. С. 398.
[97] Там же. С. 398.
[98] Там же. С. 399.

По мнению Лаврова, «всякая сильная привязанность в лучших личностях ведет к самоотвержению»[99]. Как следствие, такие личности находят свое удовольствие в принесении в жертву части своих обычных наслаждений ради удовольствий любимого существа. Лавров утверждает, что это становится возможно вследствие подчинения собственного Я другому Я, так как в этом другом Я собственное Я все-таки присутствует «помощью идеализации».

Хотя Лавров здесь еще не успел сказать о справедливости, все-таки торопится заметить, что правило «поступай с другими так, как хочешь, чтобы они поступали с тобой» является по природе самоотвержением, а не справедливостью. В этом, вероятно, он усматривает слабость данной формулировки, так как она претендует на справедливость как таковую, но по пути к этой всеобщей справедливости не учитывает отвержение личностью самой себя.

Далее автор отмечает, что самоотверженность имеет место не только в частных отношениях между отдельными людьми, но также на религиозном уровне. С его точки зрения, человек самоотвержен не только по отношению к богу, но также по отношению к человеку, который «освящен религией». Сюда мы можем отнести святых, монархов, папу римского и так далее. «Святые, боговдохновенные люди, лица, освященные обрядом, отделяющим их от массы, становятся для верующего *высшими, достойнейшими* личностями независимо от их человеческих качеств или недостатков во имя их религиозного освящения»[100]. Вера в бога заставляет верующего ставить себя ниже таких людей, в силу чего самоотвержение оказывается естественным следствием. Религиозная иерархия диктует человеку, кого он должен ценить выше, чем себя.

Далее Лавров высказывает упрек в адрес своих предшественников за то, что «всякий писатель удерживает между строками нечто для него *само собою разумеющееся*»[101]. Из-за этого слова этиков становится легко трактовать как угодно. И далее, Лавров критикует Прудона и его этику за то, что тот подменил самоотвержение справедливостью, а саму справедливость не понял. Вообще, это место нужно автору для указания на важность верного понимания справедливости, о которой он сам скажет ниже.

В рассуждениях о Прудоне Лавров выводит формулу: «Собственное достоинство *подразумевается* сохраненным, когда мы защищаем досто-

---

[99] Там же. С. 399.
[100] Там же. С. 404.
[101] Там же. С. 405.

инство другого»[102]. Таким образом, идеал самоотвержения защищает достоинство самоотверженной личности, ведь именно в ее отречении от себя ради другого заключается ее собственное достоинство.

Лавров считает, что самоотвержение оказывается связано либо с идеалом религиозности, либо с идеалом справедливости. Область религии его не интересует, в отличие от темы справедливости. Эта тема уже напрашивается, тем более что Лавров наметил столкновение двух равных личностей, а такая ситуация уже не разрешима ни милосердием, ни страхом, ни даже самоотвержением.

Рассуждая о столкновении равных личностей, Лавров пишет, что большинство людей мыслят эгоистически и, исходя из ситуации, выбирают стратегию действий: либо установить свою тиранию, если на это хватает сил, либо пресмыкаться, чтобы получить как можно больше выгод, пока сил для установления своей тирании недостаточно. Эти личности «жертвуют всем, что составляет человеческое достоинство, гонясь за мечтой неверного будущего, когда для них придет день тирании над окружающими»[103].

Лавров утверждает, что люди редко действуют благоразумно, а очень часто – под действием страсти – неблагоразумно. В связи с этим не представляется возможным создание общества, порядок которого держался бы исключительно на благоразумии его членов. Гармония такого общества постоянно будет нарушаться. Лавров считает, что для обуздания страсти человеку необходимо чувство, которое по природе сходно со страстью.

Такое чувство возникает в человеке в результате работы творчества. Столкновения равносильных личностей друг с другом порождают необходимость взаимных уступок, но это претит эгоистическим стремлениям каждой личности. Возникает противоречие, силой творчества человек стремится его разрешить. Так появляется справедливость.

Если ранее имело место представление равносильных личностей, то теперь появляется «представление *равноправных* личностей. Он (человек – прим. А.Ч.) сознает между личностями отношения *справедливости*»[104].

Человек на данном этапе обнаруживает достоинство не только в своей личности, но также и в другой. Таким образом, человек признает другую личность равной себе, ведь она тоже уважает свое достоинство, и факт этого уважения известен человеку. Если кто-то оскорбляет достоин-

---

[102] Там же. С. 407.
[103] Там же. С. 409.
[104] Там же. С. 414.

ство того, кого человек признал равным себе, то он находит в этом оскорбление также и своего достоинства. Лавров выражает это формулой: «Я должен быть оскорблен оскорблением достоинства равной мне личности, как всякая равная мне личность должна быть оскорблена оскорблением моего достоинства»[105].

Как нам кажется, возможные состояния личности Лавров представляет в виде диалектической триады. Если человек признает свое достоинство, но не признает чужое, то он эгоист. Если же человек признает чужое, но не свое, то он самоотвержен. Мы видим в этом два *момента*. Из их синтеза рождается справедливость, ведь человек справедлив именно тогда, когда уважает и свое достоинство, и чужое.

Лавров утверждает, что при достижении справедливости человек расширяет пределы своего достоинства. В отношении равноправных личностей справедливая личность требует от себя и от других не милосердия, не самоотвержения, а справедливости. Это логично, так как и милосердие, и самоотвержение соответствуют тем моментам, которые предшествуют справедливости.

Лавров пишет, что в идеал личности теперь включается не только развитые тело, мысль и характер, но также справедливость. Личность может и должна быть справедливой во имя собственного достоинства. Но, как пишет автор, человек не может быть лишь отчасти справедлив. Человек либо справедлив, либо не справедлив вовсе. У справедливости не может быть степеней.

Лавров подчеркивает, что «справедливость есть самый естественный плод эгоизма, поставленного в столкновение с другими эгоизмами и примиряющегося со своим положением силой своего творчества»[106]. Иными словами, справедливость – это не антипод эгоизма. Напротив, справедливость – это развитая форма эгоизма. Ведь равносильные личности становятся силой творчества равноправными не благодаря божьему провидению или внутренней доброте человека, а в силу необходимости. Человек стремится сделать мир наиболее пригодным для себя, следовательно, и социальные отношения он также стремится совершенствовать. Равносилие сменяется на равноправие по той причине, что это наиболее практично, *разумно*. Справедливость есть разумная форма эгоизма, то есть разумный эгоизм.

---

[105] Там же. С. 414.
[106] Там же. С. 418.

Далее Лавров отмечает, что начало справедливости «невыделимо из природы человека, хотя беспрестанно им нарушается в практике»[107]. Иными словами, существует определенный разрыв между теорией и практикой. В теории человек знает справедливость, но это не дает гарантий, что он сможет применить этот принцип на практике. Претворение идей в жизнь нередко оказывается проблематично.

Лавров утверждает, что все люди носят в себе понятие справедливости, но большинство из них не развили понимания о применении ее на практике, в конкретных ситуациях. Так, он приводит пример, в котором неразвитая личность видит в воровстве несправедливость только тогда, когда она наносит вред этой личности, но если же воровство материально обогащает эту личность, то тогда воровство признается за справедливость. Для более развитой личности воровство при любых условиях будет несправедливо, так как такая личность сможет представить себя и как вора, и как того, у кого крадут. Однако стоит задаться вопросом, будет ли истинно справедливо «воровство» у вора.

Говоря о психологическом процессе справедливости, Лавров выделяет четыре пункта ее развития: «1) сознание, что другая личность нам равна; 2) анализ в нашей душе того, что составляет ее достоинство; 3) одновременное признание права нашей собственной личности и чужой на наше уважение; 4) решимость требовать от себя и от других людей действий, сообразных с этим обоюдным уважением»[108]. Причем третий пункт он определяет как наиболее существенный, так как в нем, по Лаврову, выражена сама суть справедливости. Нарушение этого пункта равносильно несправедливости. Первый пункт зависит от нашего развития и окружения, второй – от способности анализировать, а четвертый – от силы воли. Таким образом, развитие личности и анализ предшествуют появлению справедливости, а волевое усилие по соблюдению справедливости оказывается последующим процессом.

Однако само понятие справедливости имманентно человеку. «*Все одинаково сознают, что должно поступать с каждым сообразно его достоинству*»[109]. Справедливость заключается именно в этом соотнесении достоинства и поступков с тем, о достоинстве кого идет речь.

Далее Лавров утверждает, что справедливость, изначально заложенная в человеке, подвергается всевозможным искажениям. Здесь к месту вспомнить человека, который видит в воровстве то благо, то зло, в зави-

[107] Там же. С. 418.
[108] Там же. С. 419.
[109] Там же. С. 420.

симости от того, является ли он сам вором или же у него крадут. Это типичный пример искажения справедливости, так как этот человек видит достоинство в себе, но не замечает его в другом; такому человеку недостает характера. «Начало справедливости *воздавай каждому по достоинству*… извращается в своем приложении недостатком характера. Человек всегда справедлив»[110].

По мере развития эгоистической личности справедливость становится все более ясной и понятной в приложении к практике, хотя изначально, как мы понимаем, справедливость сливалась с тираническим побуждением личности подчинить себе весь мир. По мере совершенствования характера «справедливость переходит более и более из сознания в действие»[111]. Лавров далее пишет, что развитие эгоистических качеств, а к ним он относит ум и характер, формирует саму возможность справедливости. Когда эгоистическая личность понимает, что борьба с равносильными личностями вредна для нее, она приходит к выводу о пользе компромисса. Так равносильные становятся равноправными, а стремление к тирании преображается в реализацию справедливости. Однако стремление к справедливости при тиранической тенденции также возможно, если у личности оказываются достаточно развиты ум и характер. Если же эти последние оказываются недостаточно развиты в личности, то она может не различить справедливое или несправедливое в поступке или ситуации.

В уме и характере Лавров усматривает большую значимость для формирования развитой эгоистической личности. Автор приравнивает развитие ума и характера к воспитанию «человека к правильному совершению процесса справедливой мысли и справедливого действия»[112]. Укрепление характера в контексте воспитания отсылает нас к антропологии Добролюбова и его статье «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью»[113]. Для совершения справедливых поступков, пусть даже вопреки некоторым обстоятельствам, важен не только ум, но также характер. Ум вместе с малодушием едва ли приведут к осуществлению справедливости на практике.

---

[110] Там же. С. 421–422.
[111] Там же. С. 422.
[112] Там же. С. 422.
[113] Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 228–262.

Изначально эгоистическая личность приравнивает к своему праву все, в чем чувствует необходимость. На данном этапе право оказывается синонимом необходимости. В ненаписанном продолжении «Очерков» Лавров хотел показать, как человек уже в обществе низводит право до какой-либо формы общественного дозволения и ограничения, будь то закон, обычай или даже общественное мнение. При этом он указывает, что понятие о справедливости невыделимо «из всех явлений человеческого духа»[114].

Автор постепенно переводит отвлеченные этические вопросы в сферу социальной проблематики. Исторические предрассудки, пишет Лавров, до сих пор имеют место в современности. Заметим, что данное утверждение остается актуальным даже спустя более чем полтора столетия с момента написания «Очерков». Предрассудки «еще связывают нераздельно достоинство человека с бесчисленным множеством случайностей»[115]. Так, можно вспомнить патриархальные предрассудки, которые в рамках нынешних идеологии и общественно-экономической формации не только не изживают себя, но даже все более закрепляются в обществе.

В дополнение к ранее названным условиям справедливости Лавров называет также сознание и волю. Заметим, что о сознании здесь странно говорить, так как оно само собой разумеется в человеке. Что до воли, то ее мы можем соотнести с характером, ведь и сам Лавров ранее говорил, что воля, развиваясь, преобразуется в характер. Вероятно, автор подразумевал, что сознание и воля являются первопричинами справедливости, так как именно из них развиваются ум и характер.

Лавров пишет, что «все общественные добродетели опираются на справедливость, как все личные добродетели на самоуважение». Названные добродетели, а также справедливость и самоуважение базируются на достоинстве, то есть на правильно понятом уважении своего достоинства. Лавров ставит личностное раньше общественного. Если представить описанную триаду схематически, то получится примерно следующее:

1) изначально есть достоинство, из которого следует самоуважение;

2) из самоуважения следуют справедливость и личные добродетели;

3) из справедливости следует общественная добродетель.

Иными словами, *из достоинства* как эгоистического понятия постепенно *развивается общественная добродетель* как понятие, очевидно, социальное.

---

[114] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 423.

[115] Там же. С. 423.

В силу этого общественного характера справедливость от отдельной группы равносильных распространилась также на неравносильных, на более слабых. Так милосердие преобразилось в справедливость. Хотя на практике даже и сейчас справедливость по отношению к «слабым» искажается и поэтому имеет черты милосердия.

На основании своего утверждения о переходе милосердия в справедливость Лавров выводит правило: «Личности низшие, но доступные развитию должны быть доведены до высшего для них возможного развития их достоинства»[116]. Так, дети и инвалиды должны получать от общества помощь в развитии, лечении и прочем не потому, что они хуже равносильных личностей, которые стремятся быть милосердными, а потому, что достоинство признается за каждым членом общества. Если же какой-либо представитель общества не может того или не обладает тем, что ему соответствует в силу его достоинства, то общество должно помочь такому человеку. Это будет реализация справедливости как общественной добродетели. «Во имя справедливости ребенок получает воспитание, помешанный – пособия»[117].

Следующим шагом Лавров видит распространение принципа справедливости и на других существ. Но, как он замечает, человек не может в воображении стать на место существа, которое не является человеком, а это одно из условий справедливости. А те ограничения, которые общество выдвинуло в отношении взаимодействия человека с животными, это только плод милосердия.

Далее Лавров переходит к рассуждению о противопоставлении человека и животного в духе диалектических триад. По мысли автора, человек был когда-то в животном состоянии, и неразвитая эгоистическая личность не видела существенной разницы между каким-либо животным и другим человеком. Это тезис. Далее, человек противопоставил себя всему миру. Это антитезис. Но синтез не случился. А к чему он мог бы привести, Лавров сказать не решается, хотя и предполагает, что это могло бы лишить человека обретенного достоинства.

Но здесь следует сказать, что современный нам человек благодаря популяризации естественных наук уже задумывается о своей незначительности перед Вселенной, а следовательно, и о снятии различения между человеком и животным. Однако такой взгляд не отменяет факта, что человек есть человек. Мысль о единстве человека со всем миром не лишает человека его сущности, человек остается человеком, а следовательно,

---

[116] Там же. С. 424.
[117] Там же. С. 425.

сохраняет и свое достоинство. И в рамках диалектики это верно, ведь снятие не должно сводить на нет второй момент, антитезис.

Лавров пишет, что «материалисты высказали гипотезу безразличия человека и животного по сущности»[118]. Однако с*ущность человека*, как более развитого существа, не может быть тождественна сущности животного. Это доказывают хотя бы факты существования общества, образования государств, развития науки и даже то, что автор настоящей работы пишет эти строки, вместо того чтобы добывать пищу для пропитания где-нибудь в дикой природе.

Сам же Лавров остается снова в стороне от решения этого «метафизического» вопроса и переходит к проблеме соотношения справедливости и собственности. Он утверждает, что «при совершенном отсутствии одного из четырех условий справедливости человек не может и думать о решении на основании начала справедливости вопроса о собственности»[119].

А так как этих условий в данном контексте не хватает, то и принцип справедливости, с точки зрения Лаврова, к собственности неприложим. В таком случае логично было бы заключить, что раз собственность не может существовать в рамках справедливости, то ее нужно уничтожить.

Лавров пишет, что в случае конфликта двух людей, вопрос должен быть решен в соответствии со справедливостью. Но если речь идет о притязании на вещь, то справедливость бессильна. Значит, такой вопрос «решает принуждение, постановление или право сильного»[120].

Примечательно, что право сильного является индивидуальным способом решения, а принуждение и постановление – общественными. Но если общество состоит из индивидов, и это общество выносит решения в вопросах собственности, то все возможные решения данного вопроса сводятся к силе, даже если по форме предстают в ином качестве. Разница только в том, идет ли речь об одиночке или же о коалиции сильных.

В ходе критики Жюля Симона и его «Свободы» Лавров указывает на «метафизичность» его рассуждений о собственности. Метафизичность заключается в дуализме души и тела, который прокрадывается в рассуждение о собственности, причем душа рассматривается Симоном как господин тела. Тело и сама личность для Симона – тоже собственность человека. Этот взгляд Лавров не разделяет.

«Завладение, первое проявление собственности, есть действие эгоистическое и в него понятие о справедливости, о праве совсем не вхо-

[118] Там же. С. 427.
[119] Там же. С. 428.
[120] Там же. С. 430.

дит»[121]. Иными словами, от эгоизма развиваются две ветви: одна – справедливость, другая – собственность. Единственное, что есть между ними общего, это отправная точка. Имея одну природу, можно сказать, одну субстанцию, они оказываются принципиально разнородными. Ни вопросы собственности нельзя решить справедливостью, ни *вопросы справедливости нельзя решить собственностью*.

«Во всех случаях собственности является простое развитие эгоистической личности, которая вне себя не признает достоинства ни в чем, что может себе подчинить»[122]. Стало быть, сущность собственности и сущность тирании совпадают. Тиран стремится подчинить себе весь мир до тех пределов, на которые у него хватает сил. Эгоистическая личность, претендуя на владение вещами, делает их своей собственностью до того момента, пока не кончатся силы. В обоих случаях личность в своем эгоистическом порыве упирается только в возможность; достоинство и справедливость здесь не играют роли.

С точки зрения Лаврова, тело не является собственностью, так как не стоит вопроса о владении им. Вещь возможно отобрать у личности, личность сама имеет возможность отказаться от владения вещью. Но оказаться от тела личность не в состоянии. И здесь Лавров снова упрекает дуализм за метафизичность, приводя в пример философию Гегеля.

Далее Лавров подчеркивает, что эгоистическое усвоение, то есть присвоение вещей в качестве собственности, является для человека необходимостью. В самом деле, трудно представить себе развитие человечества без собственности. Ведь эта последняя представляет собой отправную точку для формирования государства. И даже сегодня весь фундамент человеческого общества состоит из собственности определенных классов.

В целом ряде своих рассуждений о личности Лавров проявляет себя как агностик, иногда симпатизирующий материалистическому взгляду. В разговоре же об обществе и в особенности о собственности он все больше клонится к материализму. Хотя автор держится в целом позитивистской канвы, его философия все-таки имеет следы материализма. Так, Лавров пишет о Прудоне следующие строки: «Не принадлежа ни к какому знамени, он видит все недостатки сражающихся и поражает их беспощадно»[123].

С точки зрения Лаврова оказывается, что, во-первых, Прудон находится над тем, о чем пишет, и во-вторых, это дает ему преимущество пе-

[121] Там же. С. 433.
[122] Там же. С. 434.
[123] Там же. С. 441.

ред всеми, кто относит себя к какой-либо партии. Далее, Лавров видит свою заслугу в том, что сумел найти подтверждение своей позиции в сочинениях представителей различных партий: «Для нас довольно того, что мы нашли в трех писателях, принадлежащих к совершенно различным школам, подтверждение нашей мысли и потому считаем доказанным…»[124].

Далее, Лавров намекает на первичность этического и производность политического: «Везде зло вытекало из невозможности ограничить развитие начала эгоистического справедливостью в области, где, собственно, нельзя было вовсе говорить о справедливости»[125]. Еще и еще раз Лавров подчеркивает несопоставимость собственности и справедливости, хотя очевидно, что для этики справедливость оказывается выше собственности. При выборе между двумя необходимо выбирать справедливость, а от собственности отказываться. В завершение главы автор говорит, что право собственности является главным спорным вопросом.

Лавров эпизодически оказывается диалектиком. Усматривая противоречие в стремлении эгоистической личности к тирании и к справедливости, он ссылается на силу творчества и снимает это противоречие. Вероятно, Э.В. Ильенков заметил бы, что формальная логика заставила бы исследователя вернуться на несколько шагов назад в поисках ошибки[126]. Но Лавров шагнул вперед – от формальной логики к диалектической, благодаря чему вместо поиска ошибок увидел снятие, которое происходит в нравственной сфере. Колебания Лаврова между позитивизмом и материализмом проявляют разницу между двумя этими школами.

«Понятие, позволившее человеку подчинять себе других, оставаясь справедливым как к себе, так и к другим, …заключается в чувстве *чести*»[127]. Лавров выделяет две ступени чувства чести: 1) стремление отличиться от других и 2) желание быть оцененным по достоинству. Первая ступень тесно связана с зарождением самосознания. Личность начинает понимать, что она есть она, а остальной мир, соответственно, является чем-то отличным от нее. Вторая ступень заключается в этом различении Я и внешнего мира, так как именно оно делает возможным проявление чести. Лавров замечает, что «люди характера слабого и потому неспособные

---

[124] Там же. С. 445.
[125] Там же. С. 446.
[126] Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 222–449.
[127] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 447.

в самих себе найти прочное основание для оценки своего достоинства»[128] могут быть готовы на жертвы ради получения желаемой оценки от других. Стало быть, люди сильного характера обнаруживают в самих себе такое основание, а потому не станут идти на жертвы ради признания.

Так или иначе, если высоко нравственный человек видит спасение своего достоинства в риске или жертве жизнью, то он пойдет на это. Лавров видит в этом некое несовершенство. Так, он замечает, что понятие о человеческом достоинстве может изменяться, в результате чего возможно совершенствование как отдельной личности, так и всего общества.

Лавров считает, что человек, ставший объектом поношения или же жертвой насилия, сохраняет свое достоинство. В то же время хулитель или же насильник свое достоинство равняет с достоинством животного. Хотя такой взгляд часто не соответствует мнению современного общества, его следует признать верным. Трудно представить, что б*о*льшая часть нынешнего общества примет такую идею; это взгляд будущего общества.

Но, как замечает Лавров, если человек «дорожит мнением общества неразвитого»[129], то он подменяет понятие чести, а саму ее заслужить уже не хочет. Такой человек «стремится не к *чести*, а к *почестям*»[130]. Примечательно, что в формировании адекватного понимания чести с точки зрения автора важную роль играет интеллектуальное развитие. Соответственно, подлинная честь это удел умного человека, в то время как недалекий будет довольствоваться почестями. Путь почести ведет к низведению достоинства и даже самого человека до уровня вещей. Этот путь Лавров приравнивает к тщеславию.

Среди проявлений тщеславия он видит принадлежность к определенным группам, объединениям. Причем уровень тщеславия может варьироваться от приемлемой степени (напр., патриотизм) до объединений, явно лишенных чести. Так, если человек не видит в себе самом достоинства, он пытается обрести честь путем принадлежности к объединению или же к господину.

Однако довольствуясь тем, что человек сам видит в себе достоинство, он становится нравственно независим. Подлинно справедливая личность не нуждается в почитании, силой своего ума она сама оказывается достаточным основанием (не в логическом смысле) для чувства чести.

---

[128] Там же. С. 448.
[129] Там же. С. 450.
[130] Там же. С. 451.

Далее Лавров пишет, что «истинное достоинство нашего Я заключается не в нем самом, но в том следе, который наше Я оставляет за собой в жизни»[131]. Так, мы можем сказать, что достоинство Добролюбова, Лаврова и Чернышевского достаточно сильно врезалось в жизнь, раз спустя полтора века мы изучаем их работы, их след.

Лавров отмечает, что развитая эгоистическая личность ставит анонимный значимый след гораздо выше известности и незначительного следа. Во имя эгоизма лучше быть безызвестным изобретателем чего-то известного, чем запомниться под конкретным именем, но с несохранившимися сочинениями. «Возвышение чужого достоинства пользой или красотой нашего дела несравненно значительнее расширения нашего достоинства тем, что нас будут уважать лично»[132]. Дела говорят громче имен.

Выведение категорий в своей теории личности Лавров осуществляет явно диалектическим методом. Противоречия, которые естественно возникают в прежних категориях, снимаются *творчеством*. Так, из перспективы нескончаемой борьбы между личностями возник идеал справедливости, из тяги личности к подчинению других появился идеал чести. Однако разрешились все противоречия, кроме проблемы собственности. Все животные начала были сняты силой творчества, и из них сформировалась человеческая мораль. Все, кроме присвоения, которое как было чисто эгоистическим желанием, так им и осталось. В этом Лавров проявляет себя как диалектик и мыслитель социалистического направления.

Лавров отмечает, что «вне личности нет ни блага, ни справедливости»[133]. Таким образом, сфера этического не существует как таковая, она не субстанциальна. Это положение может быть отнесено к материализму, хотя достигнуто при помощи позитивистской методологии. Это логически следует из того факта, что Лавров, признавая заслуги и за материализмом, и за позитивизмом, а также вдохновившись работами Фейербаха, пытался создать новую, антропологическую философию. Однако от эклектики страдает в первую очередь материалистическая сторона учения Лаврова, для позитивистской составляющей эклектика приемлема: «все сгодится». Но если исходить из основного вопроса философии, то следует сказать, что философских школ всего две: материализм и идеализм. Тем не менее представляется затруднительным отнесение позитивизма к одной из них, так как при этом необходимо делать ряд оговорок. Как показал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» на примере махизма, позитивизм

---

[131] Там же. С. 453.
[132] Там же. С. 454.
[133] Там же. С. 459.

все-таки является идеализмом[134]. Но особая форма русского позитивизма в лице Лаврова, как видно из анализа «Очерков», клонится именно к материализму. Этот уклон виден и в практическом выводе, которым Лавров завершает свою теорию личности: «*Не пренебрегай телом; развивай мысль; укрепляй характер; уважай в себе и в других человека*»[135].

В ответ на «Антропологический принцип» Чернышевского, который формально является рецензией на «Очерки» Лаврова, последний отвечает на три замечания, которые высказал рецензент[136]. Первое замечание касательно цитаты Милля Лавровым к сути дела не относится, оставим без комментария. Второе замечание о цитатах, принадлежащих «сомнительным» философам, свидетельствует о том, что Лавров низко оценивает принцип партийности в философии, а это уже означает его отрешенность от материалистической традиции. Среди философских партий именно материализм последовательно держится партийности. Позитивисты и идеалисты партийность философии либо не признают вовсе, либо считают классификацию философских направлений настолько условным, что не видят в ней смысла. Третье замечание – обвинение в эклектике. Выше мы нашли подтверждение этому прямо в тексте «Очерков».

Мы рассмотрели антропологию Лаврова на примере его «Очерков вопросов практической философии». Детальный разбор показал, что Лавров и по методу, и по содержанию своей философии, строго говоря, эклектик. Разрабатывая теорию личности, он совмещает гегелевский диалектический подход с агностицизмом и феноменализмом. И хотя его выводы в целом соответствуют материалистической философии, все-таки ряд положений по некоторым вопросам остаются в русле позитивизма. Эта эклектика дает нам основание характеризовать философию Лаврова как скорее позитивистскую.

---

[134] Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 18. М.: Госуд. изд-во политической литературы, 1968. С. 7–384.

[135] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 461.

[136] Лавров П.Л. Ответ г. Страхову // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 496–497.

Глава 3.
«Антропологический принцип» Н.Г. Чернышевского в контексте работ Н.А. Добролюбова и П.Л. Лаврова

Добролюбов и Лавров по-своему повлияли на центральное философское произведение Чернышевского. Если для последнего Добролюбов был единомышленником, то Лаврова в силу его специфических взглядов нельзя однозначно назвать ни союзником, ни противником автора «Антропологического принципа в философии».

Добролюбов в 1858–1859 гг. написал серию антропологических статей, в рамках которых им была освещена тема мозга как органа сознания, психофизическая проблема связи духа и материи, сознания и тела. При этом важно помнить, что Чернышевский и Добролюбов были последователями антропологического материализма Фейербаха. «Если мы не будем принимать во внимание этот факт, то будет неясно, почему Чернышевский обошел молчанием вопросы, имеющие в рамках антропологического материализма XIX в. первостепенное значение»[137]. Добролюбов акцентировал внимание на материалистической теории познания, а Чернышевский – на материалистической онтологии.

В «Очерках вопросов практической философии» Лавров изложил свою теорию личности. В отличие от Добролюбова, Лавров обращается в первую очередь к теме этики и через нее – к природе человека. Лавров в «Очерках» не затрагивал специально тему мозга, психофизическую проблему он обходил стороной, так как «метафизические» вопросы не относил к сфере науки. Уткина так характеризует эклектичность взглядов Лаврова: «Лавров часто покидал установленные им для себя нормы и обращался к содержательной стороне дела и тогда его рассуждения, как правило, переходили в русло материалистической традиции»[138]. Чернышевский в «Антропологическом принципе» прямо говорит: «Не входя в критику воззрений г. Лаврова, мы попробуем изложить наши понятия о тех же предметах; нам кажется, что они в сущности сходны с образом мыслей г. Лаврова; разница будет почти только в изложении и в приемах постановки вопроса»[139]. Если целью Чернышевского было написать статью о той же теме, но сделать это несколько иначе, более последовательно, то

---

[137] Никоненко В.С. Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985. С. 88.

[138] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. С. 112–113.

[139] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 166.

логично выглядит обхождение стороной психофизической проблемы, в обсуждение которой Лавров не вдавался.

Добролюбов с точки зрения Чернышевского был последовательным материалистом, а потому повторяться за ним было бы излишне. Лаврова же Чернышевский охарактеризовал как эклектика, а потому – с точки зрения принципа партийности – вполне оправдано и понятно решение заново изложить то, о чем ранее уже написал Лавров.

Чернышевский разработал систему взглядов, в рамках которой затронуты вопросы эстетики, политэкономии, антропологии, этики, онтологии, теории познания. Однако философское основание его взглядов составляет именно антропология, которую он почерпнул у Фейербаха. Так, об «Антропологическом принципе в философии» Никоненко пишет: «Статья выполняет роль своеобразного “методологического ключа” ко всем предшествующим работам Чернышевского, она замыкает их, превращая в единое целое»[140].

Плеханов писал о Чернышевском как о верном последователе Фейербаха, но не более того. Советские исследователи (например, Розенталь, Волк, Никоненко) обратили внимание на оригинальность мысли Чернышевского, который не остановился на созерцательной философии Фейербаха, а развил антропологический материализм своего учителя. Так, Розенталь указывает на то, что Чернышевский в отличие от Фейербаха применял диалектику и не гнушался политических вопросов[141]. Причем различие взглядов Чернышевского и Фейербаха заметно даже в преимущественно философской работе об антропологии.

Структура «Антропологического принципа» на первый взгляд выглядит несколько странной. По ходу статьи тема антропологии затрагивается будто бы вскользь, случайно. Чернышевский даже иронизирует по поводу манеры своего изложения. Переходя от темы химии и геологии к политической экономии, которые на первый взгляд не связаны с антропологией и философией, Чернышевский пишет: «Что ж делать, читатель: чем богаты, тем и рады; ничего другого вы и не должны были ждать от нашей статьи»[142]. При более глубоком анализе статьи становится видно, что автор излагает свою мысль согласно задумке: из материального един-

---

[140] Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. С. 27.

[141] Розенталь М.М. Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948. С. 37–38.

[142] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 180.

ства природы выводится единство человеческой натуры. Обилие ссылок на естественные науки и политэкономию обусловлено точкой зрения Чернышевского о том, что философия должна обобщать достижения наук.

«Антропологический принцип в философии» Чернышевского представляет собой ответ на «Очерки вопросов практической философии» Лаврова. Чернышевский положительно оценивает его работу, но тем не менее считает необходимым изложить собственную точку зрения на те вопросы, которые были рассмотрены Лавровым. Примечательно, что свою статью Чернышевский начинает с разговора о принципе партийности философии (эта партийность не пребывает *в* философии, философия именно сама по себе партийна). Партийность, по убеждению Чернышевского, является неотъемлемой характеристикой любого философского учения. Очевидно, что, согласно такому взгляду, Лавров и Чернышевский также тяготеют к какой-либо «партии». Чернышевский пишет, что «философские системы насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы систем»[143]. Причем партийность присуща не только политическим теориям, но и вообще любым философским взглядам.

Написав «Антропологический принцип», Чернышевский показал, что остался недоволен сочинением Лаврова. При этом «рецензент “Современника”» хвалит своего оппонента за то, что тот «заметил многие ошибки тех посредственных философов, которых изучал, что он умел понять многие вещи гораздо лучше, нежели они, словом сказать, что недостатки его брошюры произошли из других книг, каковы книги Жюля Симона и Фихте-сына, а достоинствами своими брошюра обязана в очень значительной степени самому автору»[144]. Чернышевский не только выражает симпатию к Лаврову, но также аккуратно намекает на его приверженность к партии материалистов, в то время как Жюля Симона и Фихте-сына он с некоторым пренебрежением относит к философским идеалистам. Ссылки на последних составили недостаток брошюры Лаврова. Получается, что для материалиста излишне обращаться к трудам идеалистов. Попытки быть над партиями приводят к эклектике. Так, Чернышевский одновременно хвалит и порицает Лавров, говоря, что «соединение собственных достоинств с чужими недостатками придает, если мы не ошибаемся, системе г. Лаврова характер эклектизма… В брошюре г. Лаврова встречаются мысли, которые едва ли совместны между собою»[145]. Также

[143] Там же. С. 148.
[144] Там же. С. 150.
[145] Там же. С. 151.

Чернышевский остается недоволен тем, что Лавров обращается к текстам П.-Ж. Прудона. Автор «Очерков» видит заслугу французского анархиста именно в том, что тот остается как бы над партиями. Чернышевский же оценивает Прудона как эклектика, который в силу обстоятельств был вынужден учиться по устаревшим книгам. В контексте этого Чернышевский упоминает Дж.С. Милля, который, по его оценке, был представителем и, соответственно, выразителем идей привилегированного класса. Кроме того, Чернышевский намекает на сходство воззрений Лаврова и Фейербаха. Уже одного этого было бы достаточно, чтобы говорить о высокой оценке Лаврова Чернышевским как мыслителя. Но в то же время наблюдается параллель с Прудоном, ведь он тоже был вынужден самостоятельно искать ответы, которые уже были найдены современными авторами.

Изложение антропологического принципа Чернышевский начинает с ряда тезисов: 1) естественные науки лежат в основе и антропологии, и философии природы; 2) естествознание доказывает, что человеческий организм устроен не дуалистически, а монистически; 3) философия обобщает достижения наук и утверждает, что в человеке есть лишь одна натура, так как другие натуры никак себя не проявляют.

Аргумент против существования души, который также наблюдается в работах Добролюбова, Чернышевский повторяет еще несколько раз. Используя эзопов язык в силу цензурных ограничений, автор пишет: «Дано обстоятельство, в котором существование известного элемента в известном предмете непременно имело бы известный результат; этого результата нет, потому нет и этого элемента»[146]. И далее повторяет, что «рассудок[147] обязывает нас прямо сказать: мы знаем, что этого элемента нет; если б он был, то происходило бы не то, что происходит»[148].

На первый взгляд, монизм в антропологии противоречит тому факту, что в человеке имеют место как явления материального порядка, так и нравственного. То есть дуализм души и тела кажется очевидным. Но Чернышевский возражает, что «соединение совершенно разнородных качеств

---

[146] Там же. С. 167.

[147] Можно было бы возразить, что Чернышевский, будучи знакомым с текстами немецких классиков, должен понимать или хотя бы представлять различие между рассудком и разумом, а потому аргумент от рассудка звучит неубедительно или даже не вполне искренне. Однако надо заметить, что в контексте статьи проясняется, что речь идет не о кантовском рассудке, а скорее именно о разуме.

[148] Там же. С. 168.

в одном предмете есть общий закон вещей»[149]. Иными словами, проблема дуализма и монизма сводится к различиям систем Декарта[150] и Спинозы[151].

Связь разнородных явлений, согласно Чернышевскому, обнаруживается по способу происхождения. Так, тело и сознание раскрываются в организме человека, который имеет единую природу. Чернышевский приводит в качестве примера воду как качество, которое при перемене количественной характеристики (температуры) может принимать форму одного из трех качеств: твердого, жидкого или газообразного. Здесь наблюдается гегелевская узловая линия отношений меры[152]. Исходя из уточнения о том, что у разных предметов могут наблюдаться общие качества в разных количествах, мы можем сделать вывод, что Чернышевский верно понял гегелевскую диалектику качества и количества.

Природу качественно-количественных изменений Чернышевский сводит к химическому процессу, который протекает в предметах и телах непрерывно. Химические элементы образуют собой органические и неорганические комбинации и существуют по одним и тем же законам. Чернышевский отмечает, что те и другие в основе своей состоят из неорганических веществ. В качестве примера Чернышевский говорит о различии кислоты и дерева: кислоту он рассматривает как простую комбинацию элементов, а дерево – как сложное сочетание. «Это как будто разница между 2 и 200, – разница количественная, не больше»[153]. Розенталь видел в этом непонимание диалектики качества и количества[154]. Никоненко же заметил, что Чернышевский акцентирует внимание именно на количественном различии, только чтобы подчеркнуть истинность материалистического монизма[155]. Говоря о химических процессах, Чернышевский утверждает, что некоторые качества обнаруживаются в результате «движения». Но в то же время отмечает, что это «движение», химический процесс протекает постоянно. Иными словами, количественные изменения

---

[149] Там же. С. 169.

[150] Декарт Р. Рассуждение о методе. СПб.: Азбука-Аттикус, 2020. 320 с.

[151] Спиноза Б. Этика. / Пер. В.И. Модестов. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2001. 336 с.

[152] Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 кн. Кн. 1 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Академический проект, 2021. С. 326–330.

[153] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 172.

[154] Розенталь М.М. Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948. С. 47.

[155] Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. С. 59.

происходят всегда, но только достаточное количество количества приводит к новому качеству.

Автор ведет читателя от природы к человеку, так как этого требует сам антропологический принцип, на котором строится вся философия Чернышевского. Параллельно автор иронизирует по поводу того, что «читатель» – тот самый проницательный читатель, который позднее появится в романе «Что делать?», – думает, будто бы все эти предварительные разговоры о природе и естественных науках не относятся к теме человека. Вопрос о том, обусловлены ли такие ремарки обхождением цензуры или же любовью Чернышевского к иронии, остается второстепенным.

Из положений о качестве и количестве выводится идея об общем начале всех предметов – о материи. Так, камень и растение – неорганический предмет и органическое тело – при всех своих различиях «состоят из одинаковых частей, соединившихся по одним и тем же законам, только соединившихся в разной пропорции»[156]. Растение представляет собой более сложную комбинацию элементов, чем камень, а потому химические процессы в растении происходят быстрее, чем в камне. Кроме того, в органическом теле эти процессы являются более сложными, чем те, которые протекают в неорганическом предмете. Органическое сложнее и изменчивее неорганического. Но органические предметы неоднородны, а потому одни из них сложнее и изменчивее, чем другие. Так, Чернышевский сравнивает «огромное дерево» и «маленькую травку». Подразумевается, что уместно сравнить человека с этим огромным деревом, которое на фоне разумного человека, носителя сознания, и само оказывается лишь маленькой травкой, чем-то ничтожным.

Говоря о единстве законов природы, Чернышевский отмечает, что это положение было понято гениальными мыслителями уже давно, но оказалось доказанным наукой лишь в XIX в. Вероятно, Чернышевский намекает на античных атомистов, о которых он позже напишет своим сыновьям А.Н. и М.Н. Чернышевским в письме из Вилюйска от 27 апреля 1876 г.: «…я с первой молодости был твердым приверженцем того строго научного направления, первыми представителями которого были Левкипп, Демокрит и т.д., до Лукреция Кара, и которое теперь начинает быть модным между учеными»[157].

---

[156] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 174.

[157] Чернышевский Н.Г. Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 369.

Чернышевский пишет, что современная наука не может с опорой на исследованную часть предмета дать положительного знания о той, которая еще не исследована. К примеру, взглянув на перелом костей предплечья правой руки, мы не можем заключить, что аналогичный перелом имеется и в левой руке. Положительное знание дает основание для догадок, которые могут быть оспорены и опровергнуты, но не для утверждений. Однако такое знание дает основание для отрицательных выводов. «Мы не можем сказать, чем именно окажется неизвестное нам; но мы уже знаем, чем оно не оказывается»[158].

В завершение первой части статьи Чернышевский уделяет некоторое внимание политической тематике, тесно переплетая ее с партийностью философии: «…когда представители элементов, стремящихся теперь к пересозданию западноевропейской жизни, будут являться уже *непоколебимыми в своих философских воззрениях* (курсив мой. – А.Ч.), это будет признаком торжества новых начал…»[159]. Далее, во фрагменте, изъятом цензурой, говорится о революции 1848 г., после которой последовало «онемение мысли от реакции». Однако Чернышевский выражает веру в то, что «не в наше, так в следующее поколение придет *результат, лежащий в натуре вещей*[160] (курсив мой. – А.Ч.), стало быть неизбежный; и если нашему поколению еще не удастся совершить его, то во всяком случае оно много делает для облегчения полезного дела своим детям»[161]. Эта «натура вещей» тесно связана с природой самого человека и с антропологическим принципом, который, как мы видим, имеет исключительное значение для философских и политических взглядов Чернышевского.

Далее Чернышевский не без напускной иронии пишет, что «эта статья, при всей своей бессвязности, может служить предисловием к изложению понятий нынешней науки о человеке, как отдельной личности»[162]. Если Лавров начинал теорию личности с самой личности, то для Чернышевского оказывается важно уделить первую половину своего «Антропологического принципа» именно партийности философии и естественным наукам, которые на первый взгляд не имеют очевидной связи с человеком.

---

[158] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 179.
[159] Там же. С. 182.
[160] Здесь можно провести параллель с пониманием идеального и идеала М.А. Лифшицем.
[161] Там же. С. 183.
[162] Там же. С. 183.

Вторую часть «Антропологического принципа» Чернышевский начинает с различения science, точных наук, и тех наук, которые в английское понятие science не входят. В точные науки не включены ни история, ни психология, ни нравственная философия, ни метафизика. Чернышевский утверждает, что у такого различения действительно есть основание, так как в точных науках многие вопросы уже считаются раз навсегда решенными. Если кто-либо задумает завести спор о том, упадет ли яблоко, лежащее в ладони, если человек перестанет держать его, то такого спорщика сочтут либо шутником, либо психически нездоровым человеком. Причем для знания и принятия закона всемирного тяготения не нужно быть специалистом. Физика как наука настолько развилась и, что важнее, популяризирована, что действие закона гравитации кажется очевидным любому взрослому человеку. Однако в вопросах, например, этики многое кажется не очевидным, причем несогласие с истиной, которую один человек считает очевидной, не означает, что несогласный обязательно окажется шутником или психически больным. И если в точных науках принцип партийность исчерпал себя, так как, кажется, не осталось альтернативных партий, то в философии этот принцип остается актуальным и необходимым.

Чернышевский утверждает, что нравственные науки развиты в меньшей степени, чем естественные по причине более позднего появления. Физика возникла как наука и стала развиваться раньше психологии, соответственно, физика достигла того уровня, который у психологии еще впереди.

Предполагается, что для нравственных наук важен вопрос о существовании свободы воли. Построение их именно как наук возможно, только если у человека нет свободы воли как объективного факта, а не как «факта человеческого сознания» в понимании Лаврова[163]. В противном случае перед наукой остается принципиально неразрешимая проблема свободы воли, которая проявляет себя помимо и даже вопреки причинной связи. Чернышевский утверждает, что то, что часто называется волей, «является звеном в ряду явлений и фактов, соединенных причинною связью»[164]. То, что часто принимается за акт воли, есть лишь поступок, вызванный мыслью, или же сама мысль, причиной которой оказывается другая мысль. Если воле придается онтологическое, а не психологическое

[163] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 364–365.
[164] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 190.

значение, то такая воля требует бытие души и бога, иными словами, требует дуализм природы человека, против которого направлен антропологический принцип Чернышевского. Приводя аргумент за причинность явлений и против произвола свободы воли, Лопухов в романе «Что делать?» возражает Верочке, которая предположила, что произвол все-таки имеет место:

«– Нет, Вера Павловна; если вы перевертываете, не думая ничего о том, какою рукою перевернуть, вы перевертываете тою рукою, которою удобнее, произвола нет; если вы подумали: “дай переверну правою рукою”, – вы перевернете под влиянием этой мысли, но эта мысль явилась не от вашего произвола; она необходимо родилась от других…»[165].

Далее Чернышевский говорит о психологическом факте, который имеет серьезное социальное и политическое значение: «…при слабом умственном развитии человек не в состоянии понимать жизни, различной от его собственной жизни; чем сильнее развивается его ум, тем легче ему бывает представлять себе жизнь, не похожую на его жизнь»[166]. Иными словами, представитель одного класса или сословия, не имея достаточного интеллектуального развития, не сможет понять представителя другого класса или сословия. Таким образом, Чернышевский иронизирует по поводу консерваторов и либералов, которые, будучи представителями привилегированных классов, не могли понять тяжелой жизни «русского мужика». Антропологический принцип Чернышевского, если его последовательно применять в социальных науках, приводит к социалистическим идеям.

Еще один из вопросов нравственных наук сводится к моральной сущности человека. Чернышевский пишет, что в попытках определить человека как от природы доброе или злое существо, большинство останавливаются на одном из противоположных вариантов, но есть также «скептики», которые считают этот вопрос неразрешимым. Однако эти разногласия не имеют места в рамках науки, ведь «при первом приложении научного анализа вся штука оказывается простою до крайности. Человек любит приятное и не любит неприятного»[167]. Соответственно, человек добр, если делает приятное другим людям, и зол, если делает неприятное. То есть человек оказывается добр или зол не по природной сущности, а всего лишь в зависимости от обстоятельств. Человек эгоистичен, поэтому стре-

---

[165] Чернышевский Н.Г. Что делать? М.: АСТ, 2017. С. 93–94.
[166] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 191.
[167] Там же. С. 193.

мится делать приятное для себя, иными словами, стремится быть добрым для самого себя. В следующих словах Чернышевский выразил основную суть теории разумного эгоизма: «…добрым человек бывает тогда, когда для получения приятного себе он должен делать приятное другим; злым бывает он тогда, когда принужден извлекать приятность себе из нанесения неприятности другим»[168]. Плеханов упрекал Чернышевского за то, что он различал *эгоизм* и *разумный эгоизм*, а альтруизм отвергал, хотя, по мысли Плеханова, разумный эгоизм это и есть альтруизм. Различение же эгоизмов и отказ от альтруизма приводит к проблеме поиска критериев, по которым различаются эгоизм и разумный эгоизм[169].

В природе человека как такового, вероятно, нет изначально заложенной моральной сущности. Один человек может быть добр, а другой зол в зависимости от обстоятельств. Кроме того, человек оказывается и добр, и зол одновременно, но по отношению к разным людям. И в то же время в человеке вырабатывается привычка, некоторое постоянство в поведении, поэтому один человек будет чаще добр, другой – чаще зол.

Обстоятельства, в которых Чернышевский видит причину добра и зла, более подробно проиллюстрированы им в романе «Что делать?» на примере матери Верочки во фрагменте под названием «Похвальное слово Марье Алексевне»[170], а также во «Втором сне Веры Павловны»[171].

Проблема многих наук, а среди них и нравственные науки, состоит в том, что теоретическое решение того или иного вопроса уже найдено, но практически решить этот вопрос не представляется возможным в силу обстоятельств. И если в естественных науках все сводится только к внешней природе, то в нравственных науках для решения проблем необходимы и материальные средства, и впечатления человека, чувство необходимости изменений, намерение. Заметим, что чувства, намерения может не хватать для изменений, если они недостаточно распространены в обществе. Тем более что, как пишет Чернышевский, «самым изобильным источником обнаружения злых качеств служит недостаточность средств к удовлетворению потребностей»[172]. Чувство необходимости в преобразовании всего

---

[168] Там же. С. 194.

[169] Плеханов Г.В. Работы о Н.Г. Чернышевском // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 261.

[170] Чернышевский Н.Г. Что делать? М.: АСТ, 2017. С. 150–153.

[171] Там же. С. 164–173.

[172] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 195.

общества может затуманиваться сиюминутными проблемами индивида, которые делают человека злым, а потому неспособным к совершенствованию общества. Иными словами, злой от неудовлетворения потребностей человек является эгоистом, а не разумным эгоистом. Если выражаться в терминологии Лаврова, то можно сказать, что такой человек является эгоистической, а не справедливой личностью.

Чернышевский обращает внимание на то, что нравственные науки наряду с метафизикой являются научными областями, то есть точными науками. Причем именно развитие ранее возникнувших наук помогло этим областям знания тоже стать науками. Но это еще не означает, будто бы в сфере нравственности найдены ответы на все или хотя бы на наиболее важные вопросы. Отыскание многих из них еще впереди. И за нахождением ответа в теории еще не следует и может очень долгое время не последовать применение на практике. Так, Чернышевский приводит в пример сельское хозяйство, в котором не используется весь теоретический потенциал естественных наук.

Далее Чернышевский пишет: «Ближайшим предметом наших статей служит теперь человек как отдельная личность»[173]. Все предыдущее изложение, на которое ушла первая часть «Антропологического принципа», а также начало второй, является методологическим и философским предисловием. Без такого предисловия, в котором говорится о партийности философии, значимости естественных наук и необходимости монистического взгляда, невозможно, согласно Чернышевскому, строить здание нравственных наук. Иронизируя, автор далее пишет: «Мы отлагаем на время в сторону психологические и нравственно-философские вопросы о человеке, займемся физиологическими, медицинскими, какими вам угодно другими, и вовсе не будем касаться человека как существа нравственного»[174]. На первый взгляд, кажется, что Чернышевский пытается сказать обо всем понемногу, а до сути дела дойти не собирается. При более глубоком анализе становится видно, что автор через всю статью ведет мысль о том, что к нравственным вопросам нельзя подходить без естественнонаучного *основания*, так как нравственные науки суть *основанное*. Если брать именно нравственные науки за исходную точку размышлений и исследований, то мы придем, вероятнее всего, к дуализму и идеализму. Именно поэтому Чернышевский так пренебрежительно говорит о теме, которая заявлена им как основная тема статьи, но которой «мы займемся после, если позволит

[173] Там же. С. 198.
[174] Там же. С. 198.

нам время»[175]. Здесь было бы правильно сказать о психофизической проблеме, о мозге как источнике и носителе сознания, но Чернышевский не говорит об этом вопросе, вероятно, потому что об этом уже писал Добролюбов в 1858–1859 гг.

Ранее Чернышевский сравнивал «огромное дерево» и «маленькую травку», указывая на то, что первое сложнее по своему устройству, чем второе. Речь шла преимущественно о химическом различии. Теперь – уже в контексте физиологии и медицины – Чернышевский возвращается к химии: «…человеческий организм есть очень многосложная химическая комбинация, находящаяся в очень многосложном химическом процессе, называемом жизнью»[176]. Жизнь понимается не как бытие души и пребывание ее в теле человека, а именно как химический, то есть чисто материальный процесс. Это положение в максимально кратком, а потому несколько куцем виде может быть записано как «души нет». Формально, это положение ничего не утверждает, а только отрицает. Чернышевский об этом пишет следующее: «…отрицательные выводы имеют большую важность во всех науках. Но в особенности они важны в нравственных науках и в метафизике»[177]. Эта особенная важность становится наглядной, когда из некоторых положений вытекают последующие положения, оправдывающие эксплуатацию одних людей другими. Чернышевский предлагает сделать гипотезу – «праздность приятна, а труд неприятен»[178]. Автор утверждает, что люди, следуя данной гипотезе, будут стремиться использовать чужой труд, а сами труда избегать. Закономерно, что те, кто будет трудиться и за себя, и за своего эксплуататора, будут страдать от чрезмерной работы. Эксплуататоры же будут страдать от скуки и безделья, как Илья Ильич Обломов. Соответственно, гипотеза неверна. Кроме того, как пишет Чернышевский, она действительно стала господствующим мнением.

Удовольствие Чернышевский сводит к ощущению в том или ином виде. Причем для получения ощущений необходима деятельность человеческого организма. Автор утверждает, что удовольствие проистекает из деятельности человека над внешними предметами. Из этого вытекает отрицательный вывод, что бездеятельные обломовы не могут испытывать действительно приятных ощущений.

---

[175] Там же. С. 198.
[176] Там же. С. 198.
[177] Там же. С. 201.
[178] Там же. С. 201.

Так как нравственные науки не разработаны, они нуждаются в более развитых науках так же, как, например, физика нуждалась и продолжает нуждаться в математике. Чтобы изучить то или иное явление, необходимо посмотреть, что о нем говорят другие науки. На основании этого возможно строить положительные и отрицательные выводы даже о тех сторонах феномена, к которым без помощи других наук было не подобраться. В качестве примера такого явления Чернышевский рассматривает жизненный процесс.

Так, изначально тема дуализма души и тела не имела подступов для научного исследования. Людям оставалось строить догадки на основании других догадок без возможности даже проверить их. Но физиология помогла научно взглянуть на природу человека. Наука не смогла приблизить исследователя к душе, но зато она показала, что не к чему приближать, так как нет научных оснований для гипотезы о бытии души.

В контексте этой темы Чернышевский обращает внимание, что физиология человека представляет собой только один из разделов физиологии. Не смотря на то, что человек обладает выдающимися интеллектуальными задатками и способностями, он все-таки не возвышается над другими животными организмами. Соответственно, наряду с физиологией человека существуют физиологии и других организмов. Чернышевский не говорит об этом прямо, он выражает свою мысль – как и во множестве других мест «Антропологического принципа» – эзоповым языком: «*…разница огромная, явная для всякого* (курсив мой. – А.Ч.), но согласитесь, что ученые люди поступают справедливо, утверждая, что нет в токайском винограде таких элементов, которых не нашлось бы в берлинском винограде»[179]. Чернышевский утверждает, что человек не сильно отличается от животного по химическому составу, но во фрагменте, выделенном нами курсивом, отмечает, что качественное различие между человеком и животным все-таки есть. Здесь же автор формулирует принцип, по которому построена его статья: «Нам нужно обозреть всю область природы, чтобы дойти до человека»[180,181].

---

[179] Там же. С. 205.

[180] Там же. С. 205.

[181] Можно было бы критиковать Чернышевского за «эмпиризм», но с учетом того, что в онтологии он придерживается материализма, а в гносеологии явно тяготеет к методу Гегеля, будет справедливо сказать, что Чернышевский в онтологическом и гносеологическом отношении гораздо ближе стоит к марксизму, нежели к эмпиризму. А эти последние, конечно, необходимо различать между собой. Отдельные же выражения Чернышевского, по которым можно было бы судить о его «эмпиризме», выглядят

Рассматривая животных в контексте антропологии, Чернышевский опровергает мнение о том, что животные не учатся и не развиваются интеллектуально. В качестве примера автор говорит о породистой лошади, которая обладает более восприимчивым зрительным нервом, чем обычная лошадь. Из этого Чернышевский выводит, что нервная система в ходе одомашнивания претерпела перемену. Кроме того, лошади научаются ходить в упряжи, причем одомашненные особи справляются с этим быстрее, чем дикие. Следовательно, одомашненная лошадь обладает более развитым интеллектом. Такие факты стирают непроходимую границу между человеком и животным.

Приближаясь к теме человека, Чернышевский приводит определение мышления: «Мышление состоит в том, чтобы из разных комбинаций ощущений и представлений, изготовляемых воображением при помощи памяти, выбирать такие, которые соответствуют потребности мыслящего организма в данную минуту, в выборе средств для действия, в выборе представлений, посредством которых можно было бы дойти до известного результата»[182]. Иными словами, автор сводит мышление к следующему процессу: извлечение из памяти ощущений и представлений для использования их в практических целях. Причем продукты памяти творчески «изготовляются воображением». Мышление в понимании Чернышевского перекликается с мышлением, как оно представлено у Ильенкова: «…мыслящее тело активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (с конфигурацией и положением) *другого тела*, согласовывая форму своего движения (своего действия) с формой этого другого тела, причем *любого*. Следовательно, собственная, специфическая форма действия мыслящего тела заключается в *универсальности*»[183].

Чернышевский обращает внимание на то, что природа, сущность мыслительных процессов у человека и животных сходна, но отличается по силе, по интенсивности. Автор утверждает, что, вопреки распространенному мнению, животные обладают способностью рассуждать. То же Чернышевский говорит и о сознании ощущений, мыслей и умозаключений. Так, для феномена ощущения необходим внешний предмет, производящий ощущение, и существо, испытывающее это ощущение. Ощущая, су-

---

скорее не вполне удачными выражениями, через которые все же просвечивает его более глубокая позиция.

[182] Там же. С. 209.

[183] Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 247.

щество чувствует и свое состояние. Но чувствовать состояние вещи есть то же, что чувствовать саму эту вещь. Таким образом, иметь ощущение и сознавать ощущение – одно и то же.

Здесь же Чернышевский оспаривает мнение, согласно которому у животных не возникает возвышенных чувств. К примеру, автор утверждает, что наседка заботится о чужих цыплятах так же, как и о родных, так как вложила в них свою заботу, следовательно, отношение наседки к цыплятам оказывается нравственным. Но как мы видим, Чернышевский, пытаясь подчеркнуть сходную сущность человека и животного, иногда допускает опрометчивые предположения.

Достаточно сказав о материальном единстве мира, необходимости естествознания для развития нравственных наук, неосновательности гипотезы о душе, Чернышевский принимается за изложение теории разумного эгоизма.

С одной стороны, повседневная *практика* показывает, что поступки людей продиктованы эгоизмом. Но она показывает также обратное: люди нередко оказываются настроены альтруистично и готовы жертвовать собой ради блага других людей. Согласно Чернышевскому, наука позволила вывести «оба эти разряда явлений из одного принципа, подвести под один закон»[184]. Здесь уместно вспомнить точку зрения Плеханова, который требовал признать альтруизм принципиально отличным от эгоизма, но тем самым лишал этическую теорию единства, которое было необходимо Чернышевскому для борьбы с дуализмом.

Так, Чернышевский пишет: «В побуждениях человека, как и во всех сторонах его жизни, нет двух различных натур, двух основных законов, различных или противоположных между собою, а все разнообразие явления в сфере человеческих побуждений к действованию, как и во всей человеческой жизни, происходит из одной и той же натуры, по одному и тому же закону»[185]. Через этику Чернышевский проводит антропологический принцип, который является лишь частным случаем материалистического монизма. В приведенной цитате автор говорит одновременно и об этике, и об антропологии, и об онтологии. Строго говоря, *в этике нет эгоизма и альтруизма – есть только эгоизм. В антропологии нет тела и души – есть только тело. В онтологии нет материи и духа – есть только материя*. Но этот последовательный монизм не является упрощением. Напротив: монизм по сравнению с дуализмом усложняет картину мира,

[184] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 215.
[185] Там же. С. 215.

так как требует от философа и ученого искать связи и закономерности во всем, не прибегая к божественной помощи. Стоит также заметить, что альтруизм, понятый в качестве разумного эгоизма, все-таки есть; душа, понятая как сознание и психика, производная от тела, также имеет место в науке и в бытии; дух, понимаемый также как нечто производное от материи, но не имеющее самостоятельного бытия, есть. Но эти уточнения важно понимать строго монистически.

Итак, чтобы заметить эгоизм в любых человеческих поступках, необходимо присмотреться к мотивам, которыми руководствуются люди. Их побуждения сводятся к расчету, личной *пользе*. Но при этом Чернышевский намекает на различие между человеческими поступками, говоря так: «О *большей* (курсив мой. – А.Ч.) части случаев так называемого самопожертвования не стоит говорить как о самопожертвовании: им неприлично это имя»[186]. Также автор обращает внимание на то, что расчет не лишает геройский поступок благородства. Исходя из дуалистической установки, мы могли бы сказать, что ум и рассудительность не оставляют места благородству в поступках, так как эти последние продиктованы холодным разумом, а не пламенным сердцем. Исходя же из монистического взгляда, мы можем сказать, что ум и рассудительность наделяют поступок даже б*о*льшим благородством, ведь такой поступок совершается не случайно, а с осознанием сути дела.

Следующая цитата помогает лучше понять этику Чернышевского: «…для человека, привыкшего уважать себя, смерть гораздо легче унижения»[187]. Все поступки, которые совершает человек, – от расчета о выгоде той или иной покупки до решения о пожертвовании своей жизни – «по теоретической формуле все они подходят под один закон: сильнейшая страсть берет верх над влечениями менее сильными и приносит их в жертву себе»[188]. Все поступки человека, вне зависимости от степени их значимости и моральной окраски, продиктованы одним и тем же законом, который в другой формулировке звучит следующим образом: «…человек поступает так, как приятнее ему поступать»[189]. Эта мысль является лейтмотивом «Что делать?». Однако нельзя сказать, что герои романа всего лишь делают то, что им приятно. Это утверждение верное, но не совсем полное.

Термин «эгоизм» образован от латинского слова ego, «я». Эгоизм есть этическая установка, следуя которой, человек концентрируется на

---

[186] Там же. С. 216.
[187] Там же. С. 217.
[188] Там же. С. 218.
[189] Там же. С. 218.

своем Я как на высшей ценности. Разумный эгоист продолжает воспринимать Я как высшее благо, но в отличие от обычного эгоиста не останавливается исключительно на своем собственном Я, а обращает внимание на Я других. Когда человек *замечает достоинство*, которое он ценит в себе, также *в других людях, то он становится разумным эгоистом*.

В этике одним из важнейших понятий является добро. Чернышевский выделяет три вида добра: 1) польза для отдельного человека; 2) польза для всего общества или большей его части; 3) польза для человека вообще, то есть для всех людей. В каждой вариации добро определяется как польза. Но что для одних полезно, то для других может быть вредно. Чернышевский по этому поводу говорит, что в общественных вопросах следует применять геометрические аксиомы: «“целое больше своей части”, “большее количество больше меньшего количества”»[190]. Соответственно, если класс родовых землевладельцев доставляет себе пользу принесением вреда крестьянству или класс буржуазии доставляет пользу себе принесением вреда пролетариату, то такие господствующие классы приносят себе пользу только на первый взгляд. На деле эти классы вредят и всему человечеству в целом, так как не они составляют большую часть общества, и себе, так как делают общество, в котором они живут, хуже.

Чернышевский подчеркивает, что определение добра как пользы укрепляет само понятие добра. Конкретное понимание феномена делает его неколебимым. Однако между добром и пользой все-таки есть качественная граница. В отличие от пользы, «понятие добра очень сильным образом выставляет черту постоянства»[191]. Если добро выше пользы, то ниже пользы находится наслаждение, которое составляет цель всех стремлений человека. Чернышевский выделяет два источника наслаждений: 1) мимолетные и 2) постоянные. Постоянные, или прочные, источники делятся на два, собственно, на пользу и добро. Здесь мы видим, что Чернышевский несколько запутался в изложении градации наслаждения–пользы–добра. Парой строчек выше автор определил наслаждение как нечто низшее, но потом уже подводит под него пользу и добро. Итак, следует понимать, что наслаждение является мимолетным, польза постоянным, а добро – вдвойне постоянным источником всякого блага. «Добро – это как будто превосходная степень пользы, это как будто очень полезная польза»[192].

---

[190] Там же. С. 219.
[191] Там же. С. 222.
[192] Там же. С. 223.

Вероятно, небольшая путаница возникла не в самой теории, а именно в процессе ее изложения, так как далее Чернышевский дает еще одно определение добра, которое можно признать удовлетворительным для данной теории: «…добром называются очень прочные источники долговременных, постоянных, очень многочисленных наслаждений»[193].

Чернышевский объясняет свой несколько утилитаристский подход к морали тем, что естественнонаучная манера изучения этических проблем позволяет ему избавиться от «напыщенности» и «дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое»[194]. Автор доводит мысль о неколебимости морали, если она строится на расчете, до логического следствия: «Расчетливы только добрые поступки; рассудителен только тот, кто добр, и ровно настолько, насколько добр»[195]. Кто добр по привычке или по случайности, тот не добр вовсе[196].

В то же время Чернышевский замечает, что добро, источником которого являются вещи в обладании человека, оказывается менее значительно, чем добро, которое происходит из качеств самого человека. К примеру, бедняк, который не имеет никакой собственности, чтобы поделиться ей с другими, может быть добрее, чем зажиточный благотворитель, раздающий деньги по наитию. Сегодня благодетель оказывает финансовую помощь нуждающимся, а завтра проспонсирует военную кампанию. Бедняк же останется добрым и будет приносить пользу другим по мере своих сил. Иными словами, природа добра не утилитарна, она имеет характер исключительно антропологический. Настоящими источниками добра являются чувство и воля. Причем «способы к исполнению чувств сердца даются воле представлениями ума»[197]. То есть именно ум оказывается тем, что необходимо для воплощения добра. Проще говоря, добро происходит из расчета.

Далее Чернышевский пишет эзоповым языком об антропологическом принципе: «…принцип этот состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие

---

[193] Там же. С. 224.
[194] Там же. С. 224.
[195] Там же. С. 224.
[196] Сравни: Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 257.
[197] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 226.

разным натурам, *чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается специальным отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом* (курсив мой. – А.Ч.)»[198]. Вполне понять мысль, выделенную курсивом, без статей Добролюбова о мозге и воспитании не представляется возможным[199].

В завершение своей статьи Чернышевский приводит определение антропологии, в котором, в отличие от Лаврова, автор дает ответы на «метафизические» вопросы: «Антропология – это такая наука, которая о какой бы части жизненного человеческого процесса ни говорила, всегда помнит, что весь этот процесс и каждая часть его происходит в человеческом организме, что этот организм служит материалом, производящим рассматриваемые ею феномены, что качества феноменов обусловливаются свойствами материала, а законы, по которым возникают феномены, есть только особенные частные случаи действия законов природы»[200]. Примечательно, что Лавров признавал факт «единства человека», но он не высказал этого положения отчетливо и не дал последовательное материалистическое объяснение этого единства[201].

Таким образом, Чернышевский дополнил труды Добролюбова о психофизической проблеме и воспитании, а также исправил ошибки, которые, как он считал, совершил Лавров при изложении теории личности. Также на основании всего выше сказанного можно считать доказанным, что статья «Антропологический принцип в философии» занимает центральную, системообразующую роль во взглядах Чернышевского.

---

[198] Там же. С. 226–227

[199] Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 228–262.; Добролюбов Н.А. Основания опытной психологии // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3. т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 494–498.

[200] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 228.

[201] Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 357, 361.

РАЗДЕЛ 2.
ДИСКУССИЯ ОБ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ПРИНЦИПЕ»

Глава 4.
Полемика П.Д. Юркевича с Н.Г. Чернышевским

С взглядами Чернышевского резко не согласился религиозный философ П.Д. Юркевич. В 1860 г. в Трудах Киевской духовной академии вышла его критическая статья под названием «Из науки о человеческом духе». Рецензия Юркевича написана с позиций религиозного идеализма. Его работа интересна не только тем, что она представляет собой критический ответ на «Антропологический принцип» и тем самым знаменует начало дискуссии, но также тем, что взгляды Юркевича относятся к философской партии, которая является противоположностью материализма. В контексте материализма Чернышевского и Добролюбова, а также философии Лаврова рассмотрение воззрений Юркевича способствует пониманию общей картины философии в Российской империи 60-х гг. XIX в.

Так как названные философы вовлечены в дискуссию о фундаментальных философских вопросах, их идеи, изложенные в соответствующих сочинениях, представляют собой срез, по которому можно составить представление о философских воззрениях эпохи. Для полноты картины необходимо обратиться к анализу работы Юркевича.

По Юркевичу, предмет психологической науки может быть исследован только методом интроспекции, в отличие от тех наук, которые изучают сферу физического. Так как деятельность души скрыта и не проявляет себя во внешнем мире, то, как пишет Юркевич, «мы не можем иметь определенного круга явлений, которые были бы вызываемы определенным числом причин»[202]. Иными словами, для изучения некоторого нечто необходимо, чтобы это нечто было представлено в реальности в виде феномена, явления, поэтому душу, по Юркевичу, невозможно познавать так же, как физические явления. Отсюда Юркевич не делает вывода о невозможности изучения души, а только обозначает, что такое исследование представляет особую сложность.

Более того, по мысли Юркевича, душевные явления проявляются оригинально в каждой личности, поэтому ненаучные методы «исследования», которым следуют поэты, оказываются наиболее эффективными. В

---

[202] Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. Стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 4.

то же время философы, которые стремятся систематизировать и отыскать общие законы деятельности души, «часто строили только гипотезы, в себе не основательные и не сообразные с действительностью»[203]. Исходя из данного положения, можно было бы сделать вывод о симпатиях Юркевича к иррационализму, но в дальнейшем изложении автор проявит себя скорее как кантианец.

С точки зрения Юркевича, существует два направления изучения души: 1) то, которое опирается только на эмпирические методы, и 2) то, которое рассматривает в качестве эффективного метода интроспекцию. Примечательно, что первое направление Юркевич прямо не называет ни реализмом, ни материализмом, ни позитивизмом, ни эмпиризмом. Стоит отметить, что данные наименования Юркевич в своей работе строго не различает.

Аргументируя справедливость идеализма в понимании природы души, Юркевич пишет, что «он (идеализм – прим. А.Ч.) принимал чувства, стремления и мысли так, как они есть»[204], в то время как его противоположность трактовала психические явления как движения атомов. Такое понимание материализма следует признать вульгарным; и ни Чернышевский, ни Добролюбов не причисляли себя к античным атомистам или же механистическим материалистам[205].

Здесь же Юркевич утверждает, по сути, что идеализм не тяготеет к созданию завершенной и внутренне непротиворечивой системы[206]: «…внутри метафизики идеализма психология могла принимать развитие… независимое от общей метафизической мысли о мире»[207, 208]. Автор, вероятно, видит здесь то достоинство, что идеалистическое понимание души не связывает исследователю руки открытиями в других областях

---

[203] Там же. С. 5.

[204] Там же. С. 5.

[205] Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 230–231.

[206] С этим утверждением можно было бы поспорить, приведя в качестве примеров философию И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля.

[207] Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. Стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 5.

[208] Такой идеализм, признавая монизм в онтологии, признает дуализм души и тела в антропологии. В глазах материалиста, который на все распространяет принцип монизма, такой идеализм выглядит непоследовательным.

наук. Но Юркевич не обращает внимания на риск, что достижения психологии не будут сообразовываться с достижениями химии, физиологии и других областей естествознания. В этом, насколько мы видим, заключается эклектизм и, соответственно, непоследовательность.

В то же время Юркевич не стремится отделить психологию (науку о «душе») от метафизики (философии): «…мы не надеемся, чтобы психология… могла всецело отрешиться от метафизических предположений о сущности мира, как отрешилось естествознание»[209]. То есть психология не должна сверяться с философией, однако, как увидим далее, она всецело базируется на богословии, которое само возникло из философии.

Юркевич отмечает, что первая задача в развитии психологии заключается в изучении эмпирически данной деятельности души: «Первее всего необходимо изучить *феноменальные* законы»[210]. Но идеализм, как утверждает автор, ранее не способствовал развитию эмпирической стороны психологии (то есть был вообще против психологии как науки), так как эта философская партия всегда преследовала только «высшие задачи»[211].

Далее Юркевич указывает на повод к написанию статьи. «Антропологический принцип в философии» состоял из двух частей, о которых автор пишет следующее: «Мы воспользуемся этими статьями *как поводом* (курсив мой. – А.Ч.) для исследования»[212]. То есть Юркевич полемизирует не столько с Чернышевским, сколько с философской партией, которую представляет редактор «Современника».

Юркевич риторически вопрошает, будет ли научной та теория, которая сводит душевные явления к органической жизни. Для религиозного мыслителя это скорее риторический вопрос, чем действительная проблема. Наука стремится к истине, а сведение божественного начала в человеке (души) к плотскому началу (телу) в богословии или религиозной философии не может быть признано истиной. Ведь и само слово Истина нередко понимается в христианстве как один из предикатов божественной сущности. Теория же Чернышевского имеет характер явно атеистический. Таким образом, Юркевич еще до прочтения «Антропологического принципа» знал, как он возражал бы Чернышевскому или любому другому атеисту по темам антропологии и этики. Ответ на вопрос, который ставится Юркевичем в начале статьи, решен для автора заранее, причем до рассуждений и формулирования аргументов. То, что перечит религиозной ис-

[209] Там же. С. 6.
[210] Там же. С. 6.
[211] Там же. С. 6.
[212] Там же. С. 8.

тине, является ошибкой по определению. Соответственно, статья Юркевича представляет собой не столько полемическую работу, сколько пропаганду религиозного мировоззрения под предлогом философской полемики.

Примечательно, что Юркевич относит работу Чернышевского к философии «реализма». Далее по тексту видно, что под реализмом автор понимает скорее позитивизм, нежели материализм. Тем более что термин «материализм» Юркевич использует, поэтому вряд ли возможно объяснить отнесение Чернышевского к реалистам тем, что автор избегает конкретного термина. Как мы отметили выше, в данном сочинении автор не проводит четкой границы между партиями реализма и материализма, или позитивизма и материализма. Предположительно, это можно объяснить тем, что идеалист склонен отмечать во всех философах неидеалистах именно те черты, которые делают их противниками идеализма. Другими словами, Юркевич делит мыслителей на своих и чужих, дифференциация «чужих» между собой для него как бы несущественна.

Критикуя позицию Чернышевского, согласно которой нравственные вопросы разрешаются благодаря открытиям естественных наук, Юркевич утверждает, что «психология не может получать своего материала ниоткуда, кроме внутреннего опыта»[213]. Однако трудно представить, что могла бы достичь психология, если бы пренебрегала внешним опытом и экспериментами. Вероятно, такая «психология» ограничилась бы опытом божественного откровения, но такие рамки не соответствуют целям науки.

Однако Юркевич настаивает на том, что у физиологии, на которую возлагает большие надежды Чернышевский, и у психологии источники «материала» заключаются в таких областях, которые доступны только им. То есть тесное сотрудничество между физиологией и психологией, по Юркевичу, невозможно. Но не вполне ясно, как это согласуется с тем, что автор считает необходимым для психологии начать исследования со сбора эмпирических данных.

Юркевич упрекает Чернышевского в желании заменить психологию физиологией. Если понимать под психологией сферу знания, которой свойственно иррациональное познание, в котором наиболее преуспевают поэты, а философы не могут достичь внятных результатов, тогда становится понятно желание поставить физиологию вместо психологии. Психологию, как ее описывает Юркевич, трудно назвать наукой. Понятно, почему автор симпатизирует такой сфере знания и считает, что ее нельзя за-

[213] Там же. С. 9.

менить естественной наукой. Но почему такую особую сферу знания необходимо возводить в ранг науки, для нас остается загадкой.

Взгляд Чернышевского на «нравственные науки» как на то, что находится в подчинении к естественным наукам, кажется Юркевичу неверным. Точка зрения Чернышевского логически следует из его критики дуализма. Взгляд же автора базируется на дуализме души и тела, а потому сведение сферы духа к материальной сфере для него представляется некорректным.

Далее Юркевич критикует Чернышевского за то, что он «поставил ощущение, следовательно представление и системы человеческих мыслей, а с ними и все ряды чувствований и стремлений в круг физиологических предметов, данных для внешнего опыта»[214]. Стоит уточнить, что ощущение несправедливо сводить к высшей интеллектуальной деятельности, то есть мышлению и представлению. Так, человек ощущает холодный воздух кожей, но он не ощущает процесс решения уравнения, только если речь не идет об ощущении того, как в этот момент лежит письменный предмет в руке.

Здесь же Юркевич критикует Чернышевского за то, что он высказывает положения, которые часто кажутся очевидными не только ученому, но и обывателю. Например, положение о приоритетности удовлетворения потребностей: первая физиологическая потребность представляет собой дыхание, далее идут остальные потребности. Автор, как видно, разводит те положения, которые очевидны обывателю, и те, которые знает только ученый. Логично задаться вопросом, становится ли научное открытие не научным от того, что оно стало широко известно в ходе популяризации научных достижений. Для Чернышевского очевидно, что такое открытие остается научным вне зависимости от его известности. Кроме того, редактор «Современника» не спешит отказывать какому-либо тезису в научности, даже если этот тезис кажется простым и очевидным. Юркевич же, вероятно, склонен признавать научным знанием только то, которое мало кому известно и по содержанию своему представляет крайне сложный для понимания предмет.

Отстаивая свои взгляды, Юркевич критикует дуалистическую философию Платона, который в «метафизических» вопросах четко разграничивал материю и дух. Христианство же, по мысли автора, «отстранило этот метафизический дуализм: материю признает оно произведением духа»[215]. Однако стоит заметить, что такое понимание не «отстраняет» дуализм, а

[214] Там же. С. 12.
[215] Там же. С. 13.

только объясняет его происхождение. Во всяком случае, в вопросе о психологии философская антропология оказывается гораздо важнее онтологии.

Юркевич проводит различие между метафизическим и гносеологическим дуализмом. И если первый «отстранен» при помощи религиозной истины, то второй, по Юркевичу, «остается». Автор пишет: «Сколько бы мы ни толковали о единстве человеческого организма, всегда мы будем познавать человеческое существо двояко: внешними чувствами – тело и его органы и внутренним чувством – душевные явления»[216].

Но, с точки зрения материализма, было бы последовательнее из отрицания «метафизического» дуализма вывести отрицание также и гносеологического дуализма. Если представить материю как что-то производное от духа, то, кажется, только из духа следует объяснять материю. Таким образом, все тайны человеческого тела должны быть сокрыты в душе человека. А от познания сущности человека рукой подать до богочеловека Иисуса Христа, а отсюда – и до триединого Бога, который тождественен со всем сущим. Другими словами, последовательное развитие этих положений привело бы нас к признанию религиозной истины в качестве единственно верной и избыточной для целей любого познания. Но Юркевич, будучи богословом, почему-то видит необходимость в уступках науке и светской форме познания.

Следуя принципу гносеологического дуализма, Юркевич иногда далеко уходит от основной темы «Антропологического принципа». Так, автор пишет, что «мысль не имеет пространственного протяжения»[217]. Отсюда выводится, что физиолог не может объяснить все процессы, происходящие в связи с человеческим организмом, так как мысль нельзя увидеть, осязать и так далее. Но Чернышевский не отрицает необходимости специфического познания мышления, он только отстаивает атеистические и монистические принципы в построении философии и науки. Получается, Юркевич не столько критикует теорию Чернышевского, сколько свою трактовку этой теории.

Следуя такому способу полемики, автор доводит до абсурда положение о связи нервной системы с процессом интеллектуальной деятельности. Мозг представляет собой орган сознания и в то же время является центром нервной системы. Было бы некорректно сводить желание к пространственному движению нерва, но вполне адекватно указывать на зависимость одного процесса от другого. Также следует отметить, что, оче-

[216] Там же. С. 13.
[217] Там же. С. 14.

видно, движение нерва представляет собой количественно более простое явление, чем мысль или желание. Если материалист вроде Чернышевского и допускает, на первый взгляд, опрометчивые высказывания, то стоит обратить внимание на их направленность: претендует ли материалист на научную или же на философскую истину. Естествоиспытателем Чернышевский не был.

Критикуя Чернышевского за одну крайность (отождествление движения нерва с интеллектуальным актом), Юркевич впадает в другую (телесная и душевная активность человека представляют собой простое совпадение)[218]. Для разрешения такой проблемы не остается ничего, кроме картезианского бога, который соединил бы несоединимые протяжение и мышление. На каком основании следует пренебрегать практикой и здравым смыслом, которые говорят о взаимосвязи явлений, не совсем ясно.

Далее автор утверждает, что Чернышевский путается в вопросах, одни из которых относятся к философии, а другие – к науке. Юркевич пишет: «Наш сочинитель также не различает вопросов метафизических от вопросов, решение которых принадлежит точным, или опытным, наукам»[219]. Для автора, как мы увидели, принципиально проведение границы между *одним* и *другим*, в то время как для редактора «Современника» важно находить то общее, что объединяет *одно* и *другое*. Иными словами, Чернышевский различает указанные вопросы и не путается в них, но в отличие от дуалиста Юркевича он всегда следует принципу монизма. Автору следовало бы критиковать монистическое построение философии, а не «сочинителя». К примеру, редактор «Современника» не критикует отдельных дуалистов, упрекая каждого из них в том, что они ничего не смыслят ни в науке, ни в философии, ни в любой другой сфере знания. Чернышевский, считая важным принцип партийности философии, критикует направление, школу, партию, а не отдельного представителя.

Защищая дуализм, Юркевич пишет, что «слово *единство* имеет чарующую прелесть для метафизики и почти не имеет никакого значения для естествоиспытателя»[220]. Но вряд ли богослов станет утверждать, что процессы, протекающие в человеческом организме, не влияют друг на друга. Заражение крови, полученное через вену в руке, приведет к заражению крови во всем теле и за этим, возможно, последует смерть человека, причем всего человека, а не только конечности. Чрезмерная желтизна бел-

---

[218] Такой скепсис близок взглядам Давида Юма. Но последовательное следование скептицизму могло бы привести Юркевича к нежелательным для него выводам.
[219] Там же. С. 16.
[220] Там же. С. 16.

ков глаз может свидетельствовать о серьезном заболевании печени. Болевые ощущения при инфаркте могут распространяться, например, в нижнюю челюсть. Из приведенных медицинских примеров можно сделать вывод, что различные части организма связаны друг с другом и имеют влияние друг на друга, причем зачастую эта корреляция может показаться неочевидной. Если рассуждать отвлеченно, то едва ли возможно усмотреть связь между глазами и печенью или между сердцем и челюстью. Однако отвлеченные рассуждения в таких вопросах не могут быть удовлетворительны. И как видно из примеров, в сфере физиологии, медицины, биологии, а также философской антропологии, «пресловутое» единство имеет естественнонаучный смысл.

Юркевич приводит замечание об аналитическом характере наук, но употребляет это не для того чтобы описать научный метод. Автор таким образом оспаривает «единство», которое отстаивает Чернышевский. В контексте этого же «единства» Юркевич упоминает, что некоторые физиологи пытались разработать концепт «жизненной силы», которая пронизывает организм и обусловливает собой «метафизическое единство». Но такое понимание, как видит сам Юркевич, не вполне научно. Более того, такое «единство» имеет вид явно упрощенный по сравнению с тем, что отстаивает Чернышевский в «Антропологическом принципе». Вероятно, автор не замечает разницы между вульгарным единством, которое достигается при помощи какой-то абстрактной силы, какой-то фантастической общей субстанции, и конкретной связью многообразия элементов в одном организме.

Науки «разлагают это единство на множество материальных частей»[221] и «единство человеческого организма есть для них феномен, есть нечто являющееся, кажущееся»[222]. Из того факта, что анализ представляет собой основной метод физиологических и химических исследований, Юркевич делает вывод о невозможности мыслить достижения физиологии и химии как *одно*, а не *многие*. Но следует отметить, что даже «метафизика» (философия) склонна к такому анализу, ведь философия как таковая возникла параллельно с появлением категорий, каждую из которых необходимо рассматривать отдельно от других. Даже в рамках мифического и религиозного мировоззрений, которые тяготеют к синтезу, нередко приходится анализировать, разграничивать, различать. Ведь не станет религиозный мыслитель из положения о триипостасной природе Бога делать вывод об иллюзорности его единства. Отметим, что в гегелевской филосо-

[221] Там же. С. 17.
[222] Там же. С. 17.

фии, с которой Юркевич был знаком, есть положение о единстве анализа и синтеза как о подразумевающих друг друга моментах.

Но Юркевич, как видно из сочинения, испытывает значительно больше уважения к философии Канта. Автор пишет, что «кажущееся» единство человеческого организма «происходит от свойств души, которая переводит каждое явление на свой язык и налагает на него синтетические формы»[223]. Так, если философию Чернышевского можно обозначить терминами материализм и монизм, то воззрения Юркевича можно было бы охарактеризовать как кантианство и дуализм. Создается впечатление, что автор остается богословом как будто по привычке, но не по взглядам.

Юркевич различает материализм и естествознание: «…между современным естествознанием и материализмом существует это глубокое различие, что естествознание изъясняет человеческий организм из материальных оснований, а материализм из этих оснований изъясняет все существо человека, всего человека»[224]. Ранее Юркевич задавал риторический вопрос об отличии «философии» (то есть воззрений Чернышевского) от естественных наук, подразумевая, что такая несамостоятельная философия не имеет смысла. Исходя из приведенной цитаты, получается, что материализм только обобщает открытия, совершенные естествоиспытателями. В самом деле, нередко бывает, что наука объясняет действительность исходя из эмпирических данных, а материализм – обобщает выводы естествознания. Однако материализм далеко не всегда играет такую скромную роль. И Чернышевский, высоко ценивший естественные науки, а также считающий материалистическую философию научной, не ставил философию в подчиненную позицию к наукам, а считал ее саму наукой. Иначе нельзя объяснить, почему Чернышевский стал последователем именно Фейербаха и Гегеля, а не позитивистов.

Далее Юркевич приводит цитату из «Антропологического принципа», в котором Чернышевский доказывает, что души не существует. Автор пишет: «Сила этого доказательства основана на логическом начале: если нет следствия, то нет и причины»[225]. Однако, по мысли Юркевича, такие «следствия» все-таки присутствуют во внутренней жизни человека. Тот факт, что Чернышевский их не обнаружил, автор списывает на веру: «…мы не можем ничего сказать против него: веровать можно во все»[226]. Для «сочинителя», как утверждает Юркевич, это имеет характер «аксио-

[223] Там же. С. 17.
[224] Там же. С. 18.
[225] Там же. С. 19.
[226] Там же. С. 19.

мы». Примечательно, что для самого рецензента обратное положение имеет характер догмата.

В этом же месте Юркевич пишет, что «сочинитель не понимает тех передовых людей, которым он хочет следовать»[227]. Автор, вероятно, подразумевает «реалистов» (позитивистов), но им Чернышевский никогда не пытался следовать, считая их не самыми глубокими мыслителями. Так или иначе, «передовые люди» в изложении Юркевича оказываются эклектиками, которые «не отвергают фактов, данных во внутреннем опыте»[228], но в то же время «доказывают, что эти психические факты только *в явлении*… имеют характер душевных явлений»[229]. Другими словами, эти душевно-психические нечто существуют и не существуют одновременно. Внутренний опыт признается действительным, но только в явлении самого внутреннего опыта (то есть в иллюзорном виде). Получается, «передовые люди» Юркевича стремятся угодить и материалистам, и идеалистам, в результате чего путаются в своих собственных словах и становятся скептиками, которые отказываются познавать вещи-в-себе. Едва ли взгляды Чернышевского можно поставить в один ряд с философией настолько «передовых людей».

Критикуя аргумент против бытия души, Юркевич интерпретирует философию Чернышевского в позитивистском ключе. Так, он утверждает, что для «сочинителя» основным критерием в поиске души является внешнее восприятие субъекта со стороны. То есть если человек видит предмет, то предмет существует, если не видит, то его нет. Автор вопрошает: «Если явления возможны только для другого зрителя, то где этот другой зритель в области самонаблюдения и самовоззрения?»[230]. Так как такой зритель не может увидеть душу другого человека, то отсюда следует, что души нет. Во всяком случае, в таком виде предстает теория познания Чернышевского в глазах Юркевича.

Следует заметить, что такая интерпретация не согласуется с одним из ключевых положений материализма: объективная действительность существует вне зависимости от субъекта. Взгляд последнего представляет собой только способ изучения действительности, но не способ созидания мира. Это важное обстоятельство Юркевич, кажется, игнорирует. Как следствие, антропологический материализм Чернышевского становится больше похож на махизм, но такую трактовку нельзя признать адекватной.

---

[227] Там же. С. 19.
[228] Там же. С. 19.
[229] Там же. С. 19.
[230] Там же. С. 20.

Автор усматривает непоследовательность Чернышевского в том, что из количественных изменений выводится новое качество. В количестве как таковом еще не наблюдается того качества, которое должно стать следствием. В понимании Юркевича, диалектика количества и качества не согласуется с взглядами «сочинителя». Для Юркевича рождение качества из количества является «чудом». Соответственно, вслед за картезианцами ему приходится вводить концепт бога. Для автора переход количества в качество есть творение ex nihilo, а потому требуется «чудо, которое нужно изъяснять из непрестанного творчества Божия»[231]. Но было бы честнее, если бы Юркевич начал свою рецензию с того, что «сочинитель» атеист, и на этом базировал бы разбор текста. Критиковать атеиста за то, что тот не объясняет переход одной философской категории в другую или одного явления природы в другое при помощи божественной воли, не вполне правильно. Следовало бы начать с фундаментальных принципов, а не с выводов из них.

Так, Юркевич обращается к авторитету Давида Юма, чтобы опровергнуть причинность, детерминизм. С точки зрения автора, такая ссылка уместна, так как он относит Чернышевского к последователям таких мыслителей, как Юм. Но уже основоположения философии Чернышевского и Юма различны.

Далее рецензент высказывается о том, в чем, с его очки зрения, заключается недостаток опытного познания. Приводя в пример такие феномены, как тепло и пламя, Юркевич отмечает, что опыт свидетельствует о неразрывности этих явлений, но он утверждает, что нет оснований для допущения о необходимом единстве феноменов. Видя в этом основание скепсиса, свойственного наукам, Юркевич упускает, что для науки пагубен чрезмерный скепсис. Если в результате многочисленных опытов мы узнали, что пламя теплое или горячее, то нет никаких оснований при прочих равных условиях прикасаться к языкам пламени в надежде ощутить холод. Чрезмерный агностицизм в познании приводит не к научному мировоззрению, а к скепсису по отношению ко всем научным достижениям и, следовательно, к научной картине мира.

Возвращаясь к теме количества и качества, Юркевич утверждает, что материализм как система взглядов не совершенен, так как в его рамках не объясняется переход количества в качество. Автор мыслит такой скачок религиозно и поэтому требует, чтобы переход производился каким-либо «деятелем». Причем последний, по мысли Юркевича, «крайне разрушите-

[231] Там же. С. 25.

лен для материализма, который особенно нуждается в этом чуде»[232]. Отсюда можно сделать вывод, что рецензент мистифицирует материалистическое мировоззрение. Одной из основ материализма как раз и является отрицание бытия какого бы то ни было надмирного деятеля, творца, демиурга. Кажется, Юркевич намеренно игнорирует это обстоятельство либо в целях пропаганды религиозных идей, либо по причине неясного различения систем эмпиризма, реализма, позитивизма и материализма.

Продолжая критику диалектики количества и качества, Юркевич высказывает мысль о необходимости «ощущающего существа», в котором мог бы совершиться качественный скачок. Без смотрящего субъекта автор не представляет, как волнообразное движение воздуха может превратиться в звук, а вибрация эфира – в свет. Мы не станем комментировать эти примеры с точки зрения истории физической науки. Отметим только, что автор не приводит никаких аргументов, тем не менее он убежден в том, что «превращение» одних явлений в другие может совершаться либо по воле Бога, либо по законам кантовской философии. Видимо, в области теории познания авторитет священного писания и Канта непререкаемы. Причем из изложения не вполне ясно, какой из двух авторитетов для Юркевича имеет б*о*льший вес. Но можно предположить, что рецензент больше симпатизирует именно философии, так как пишет, что «количественное различие превращается в качественное не в самом предмете как *вещи в себе*, а в *отношениях* предмета к ощущающему субъекту»[233].

Но далее Юркевич пишет, что «мы видим скачок, пробел, потому что событие, составляющее переход от одного из этих качеств к другому, не впечатлевает на нас»[234]. Не совсем ясно, почему ранее в концепции рецензента субъект своей воспринимающей силой сам создавал и воспринимал скачок, а теперь субъект все-таки замечает *факт* совершения скачка как такового, но не может заметить *сам скачок*. То нет скачка; то он есть лишь в явлении; то он есть, но его нельзя заметить (то есть он не дан феноменально). Данную теорию было бы трудно опровергать (в том числе Чернышевскому), так как она в строгом смысле не представляет собой теорию, а только попытку изложить фрагменты кантовской гносеологии.

Далее Юркевич снова наделяет материалистическую теорию религиозными мотивами, говоря о том, что «материальный творец мира не имеет *памяти* о том, что он создал прежде»[235]. Такое принципиальное игнориро-

---

[232] Там же. С. 27.
[233] Там же. С. 28.
[234] Там же. С. 29.
[235] Там же. С. 33.

вание основ материализма приводит к искажению содержания этой философии. Так, рецензент доводит до абсурда положение о происхождении живой и неживой природы из химического процесса, представляя дело так, будто в результате химического процесса вещи и существа могут возникать случайным образом, не согласуясь ни с какими законами. Но материалист понимает это так, что «материального творца мира» (как и любого другого демиурга) не существует, а все химические процессы происходят по естественным *законам*. Вероятно, такая теория кажется Юркевичу настолько неприемлемой, что он видит необходимость во всяческом ее искажении.

Ранее рецензент представил свое видение различия естественных наук и материализма. Но в процессе критики граница между тем и другим стала размываться. Более того, Юркевич предлагает Чернышевскому показать, как из химических элементов возникают психические явления, явно подразумевая, что это невозможно. Правда, Чернышевский бы согласился, ведь его понимание мышления было значительно выше вульгарно-материалистических идей.

Понимание добра и зла как относительных и обусловленных обстоятельствами качеств человека Юркевич находит неудовлетворительным. Вместо этого рецензент вводит категорию «долга»: «…человек делает зло, когда он нарушает *долг*»[236]. Иными словами, автор предлагает телеологическую трактовку добра и зла, а природу зла объясняет по-августиновски – как отсутствие (отрицание) добра (долга).

Далее Юркевич критикует Чернышевского за приписывание животным способности к высшей интеллектуальной деятельности. Мы не станем рассуждать о справедливости такого взгляда на интеллект животных, так как это не составляет предмет философии. Но следует заметить, что Чернышевский отстаивал принципы материализма и, возможно, мог изложить некоторые положения в упрощенном виде, а потому неточности могут встречаться в его текстах. Но здесь важны не столько физиологические детали, сколько философские принципы. Ни Чернышевский, ни Юркевич не специализировались в естественных науках.

Но если Чернышевский согласовывает свою философию с достижениями естественных наук, то Юркевич этим явно пренебрегает. Так, автор утверждает, что животные в образе своих действий руководствуются родовой идеей или целью, хотя из достижений наук не следует вывода о телеологии в поведения животных. Обосновывается такое родовое стремле-

[236] Там же. С. 37.

ние к цели при помощи религии: «…души животных произошли по повелению Божию из материальной природы»[237]. Отсюда рецензент заключает, что животные не нравственны, а потому их инстинкты непреодолимы. Но даже простой пример, как выдрессированная собака по приказу хозяина способна не съесть лакомство, лежащее у нее на носу, сразу, а ждать команды, свидетельствует об успешной борьбе с инстинктами.

Однако Юркевич убежден в безвольности и детерминированности поведения животных. Человек же, с точки зрения автора, отличается от животных, так как «человеческий дух есть не родовой, а личный»[238]. Но простое стремление человека продолжать род свидетельствует скорее об обратном.

Полемизируя с утверждением о наличии воспоминаний у животных, Юркевич ссылается на авторитет Аристотеля, который «отказывал им в способности воспоминания»[239]. К сожалению, автор не стал доказывать того, что земля представляет собой центр мироздания, вокруг которого крутятся солнце и звезды, а воздух находится выше земли по той причине, что он по цели своего движения тянется вверх, в то время как земля по своей сущности стремится вниз. Вероятно, автор трактата «О памяти и припоминании» представляется авторитетом для Юркевича только в отдельных случаях.

Оспаривая способность животных к воспоминанию (припоминанию), рецензент утверждает, что для человеческой памяти требуется «стройное, систематическое, мыслящее воспоминание»[240]. То есть у животных есть способность к памяти, но они не могут воспоминать (припоминать). По Юркевичу, у животных «настоящее воззрение освежает след прежнего воззрения»[241] и этим их память ограничивается. Если Юркевич и прав в данном частном вопросе (о чем мы не станем судить, так как это не философский вопрос), то отсюда не следует, что природа человека дуалистична, как пытается доказать автор. Тема «Антропологического принципа» – природа человека, а не память у животных, но по этому вопросу Юркевич только пересказал некоторые положения кантовской философии и христианской религии. Рецензенту следовало бы большее внимание обратить на основной тезис, который доказывает Чернышевский.

---

[237] Там же. С. 39.
[238] Там же. С. 39.
[239] Там же. С. 40.
[240] Там же. С. 41.
[241] Там же. С. 41.

Далее Юркевич приводит различные аргументы в пользу того, что человек в своих интеллектуальных способностях превосходит других животных. Однако это общее положение «сочинитель» никогда не оспаривал. Взгляд Чернышевского и Юркевича на частные вопросы различаются, но эти различия представляют интерес в лучшем случае для истории науки, хотя мы и в этом сомневаемся. Сущность интеллектуальной деятельности животных и наличие у них способностей мыслить, помнить или припоминать представляет только тот интерес в контексте философии, что эта деятельность схожа с человеческой. Действительное разногласие Чернышевского и Юркевича заключается не в том, есть ли *качественное* различие между интеллектом человека и других животных, а в том, что составляет *природу этого качественного различия*. Чернышевский видит *причину превосходства человека над животными в более совершенном строении материи человеческого мозга*. Юркевич же считает, что эта разница заключается в происхождении: «И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее»[242]; «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»[243]; «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою»[244]. Согласно христианскому учению, животные созданы «по роду» самих животных, а человек – «по подобию» Бога. К тому же, животные сразу были сотворены с душою, а в человека (Адама) душу вдохнул Бог.

Как видно, разница воззрений на человеческую природу заключается не в том, насколько начитаны Чернышевский или Юркевич в области изучения интеллекта животных, а в том, каковы основополагающие принципы, на которых мыслители строят свои философские системы.

Юркевич говорит о сознании дикого и образованного человека как о качественно неразличимых, так как вне зависимости от степени развитости человеческое сознание «одинаково отодвигает мир непосредственных воззрений на второй план, превращает его в явление… и воображает видеть *истинно-сущее*…»[245]. Другими словами, рецензент считает, что любой человек воспринимает действительность как феномены, а не вещи-в-

---

[242] Быт. 1:21.
[243] Быт. 1:26.
[244] Быт. 2:7.
[245] Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. Стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 51.

себе. Помимо проблемы агностицизма Чернышевский отметил бы здесь и то, что сознания дикого и образованного человека, несмотря на большую близость, все же имеют существенное различие: хотя бы в том, что дикий человек не может мыслить в таких понятиях и категориях, до которых возвысилось мышление образованного в ходе тренировки мозга.

Но автор отождествил сознание людей диких и образованных, вероятно, с той целью, чтобы подчеркнуть опрометчивость идеи Чернышевского об исключительно количественном различии мышления Ньютона и курицы. Действительно, вряд ли можно говорить о том, что мышление курицы и Ньютона (и вообще: животного и человека) представляют собой почти одно и то же. Но, насколько мы видим, Чернышевский акцентирует внимание на материальном основании мышления любого существа. И у курицы, и у Ньютона процесс мышления зависит от узла нервной системы, то есть от мозга. В обоих случаях мышление производно от материи. А особой силы (души), которая обусловила бы качественное различие двух материальных тел, нет.

В то же время стоит отметить, что Юркевич недооценивает значение количественного различия. Так, килограмм стали и тонна этого же материала качественно не отличны, но килограмм металла человек сможет поднять без особого труда, а тонну не смог бы сдвинуть даже Архимед.

Понимание мышления Чернышевским Юркевич приравнивает к сумасшествию, подкрепляя это удачным примером, также рассуждает о том, воспринимают ли животные танцы как искусство и так далее. Иными словами, Юркевич углубляется в частности, которые составляют предметы специальных наук, а не философии.

Удовлетворившись рассуждениями об интеллекте животных, Юркевич переходит к основной теме рецензируемой им работы: «…отдел о нравственной деятельности человека»[246]. Автор выражает несогласие с тем, что Чернышевский придает обстоятельствам решающее значение в становлении человеческой нравственности: «…только обстоятельства – словно творческие силы – делают из этого нравственного *ничто* нечто»[247]. Обратим внимание, что Юркевич не готов принять значительные события в человеческой жизни в качестве объективных, а потому вводит в теорию Чернышевского субъективное начало, «творческие силы», которых изначально в этике «сочинителя» не наблюдается. Выражение «нравственное ничто» также свидетельствует о несогласии Юркевича с тем, что человек

[246] Там же. С. 61.
[247] Там же. С. 61.

как нравственное существо в большей степени формируется в течение жизни, а не во время таинства крещения.

Опять же, разногласия заключаются не в выводах, а в исходной точке. Кажется, если бы Юркевич потрудился последовательно провести материалистические принципы в философии, то получил бы выводы, близкие к взглядам Чернышевского. Но автор явно не уделяет внимания этой проблеме.

Чернышевский выступает против того, чтобы называть человека злым или добрым, так как нравственность формируется обстоятельствами и имеет относительный характер: одно и то же событие для одного человека будет добром, а для другого – злом. Юркевич же говорит, что само начало человечности заключается в том, чтобы вменять человеку его поступки. Но такое понимание человечности насквозь религиозно, о чем Юркевич прямо не говорит.

Также рецензент утверждает, что «сочинитель» «дает нам совершенно общее правило, по которому надобно определять, когда бывает добр или зол всякий человек»[248]. «“Добрым, – говорит он, – человек бывает тогда, когда для получения приятного себе он должен делать приятное другим, злым бывает он тогда, когда принужден извлекать приятность себе из нанесения неприятности другим”»[249]. Но Юркевич не учитывает, что поступок, приятный для своего совершителя и для какого-то другого человека, может оказаться неприятным для третьего человека. В пример можно привести ситуацию, в которой два человека взаимно любят друг друга, а чувства третьего лица оказываются неразделенными. Даже в таком нередком случае «общее правило» оказывается уже не общим.

Судить же об обстоятельствах как о злых или добрых (как предлагает Юркевич для большей «последовательности») не вполне корректно. Если человек, который страдает от аллергии, случайно сталкивается с возбудителем своего недуга, нельзя же сказать, что само обстоятельство, в результате которого два объекта столкнулись, является злом. Не станем же мы всерьез утверждать, что, например, нахождение в одной комнате кота и человека с аллергией на кошачью шерсть представляет собой зло. Но приведем другой пример: если судья выносит приговор преступнику, он совершает действие, которое неприятно осужденному, но вряд ли мы можем на этом основании назвать процесс судопроизводства злом. Теория Чернышевского как раз говорит о том, что объективного зла не существу-

[248] Там же. С. 61.
[249] Там же. С. 62.

ет, точно так же, как и объективного добра. Добро и зло, согласно Чернышевскому, скорее относительны.

Юркевич возводит положения этики Чернышевского в крайность, говоря, что в рамках воззрений «сочинителя» следует понимать «каждого человека как нечто нравственно бесхарактерное»[250]. Как и ранее, автор не согласен с посылкой, но критикует следствие.

Юркевич, не довольный тем, что в философии Чернышевского нет места богу и, следовательно, разумному замыслу, делает отсюда вывод, что душа, с точки зрения «сочинителя», возникает случайно. Однако взаимосвязь явлений в мире играет такую большую роль в системе Чернышевского, что подобная критика свидетельствует только о том, что Юркевич не замечает разумности в самой материалистической картине мира. Разумное устройство мира и отсутствие бога для Чернышевского согласуются, в то время как Юркевич видит в этом неразрешимое противоречие. Кроме того, о чем ранее было сказано, Чернышевский не признает бытие души, в то время как Юркевич старается найти субъективное начало (Бога, творца, душу) там, где «сочинитель» его не подразумевал.

Так, автор пишет: «Это опять мифология, которая допускает многих действительно творящих богов, называя их обстоятельствами»[251]. Насколько видно, Юркевич не пытается иронизировать над «сочинителем», а вполне серьезно говорит о любом акте творения (творчества, создания) как о субъективном по своей природе.

Любопытно смотрится утверждение Юркевича по следующему вопросу: «Бывают же случаи, когда животное “для получения приятного себе” должно “делать приятное” другому животному. Таковы игры молодых животных, таковы отношения полов»[252]. Мы не можем вдаваться в чисто физиологические и психологические подробности, но так как эта тема связана с этическими и антропологическими вопросами, следует обозначить, что Юркевич не вполне хорошо представляет себе «отношения полов». Автор явно упрощает суть этой проблемы, вероятно, подражая Канту, который рассуждал о том, что супруги взаимно пользуются телами друг друга. Оба мыслителя были исключительно теоретиками и, вероятно, из-за этого в вопросах об «отношении полов» допускали упрощенные умозрительные построения.

Далее, рассуждая о способах достижения приятного в общественной сфере, Юркевич говорит, что у человека есть не только желание приятно-

---

[250] Там же. С. 63.
[251] Там же. С. 63.
[252] Там же. С. 63.

го, но также «*желание желания*, то есть он не только желает приятного и полезного, как и другие животные, но еще желает, чтобы самое это желание достигало своей цели *средствами общегодными*»[253]. Иными словами, имея желание к утолению голода, человек предпочитает не воровать еду, а покупать ее. С этим следует согласиться, но в контексте данного вопроса было бы опрометчиво недооценивать процесс воспитания, в ходе которого человек приучивается поступать одним образом и не поступать другим. Понятия о том, что воровать или убивать неприемлемо, не врожденные, иначе Богу не пришлось бы передавать Моисею скрижали с заповедями.

Юркевич пишет, что человек «различает *добрые* и *злые* поступки в деятельности своей и чужой, как различает истину и ложь в познании»[254]. Но Чернышевский не отрицает, что в обыденной жизни люди судят о добре и зле, применяя эти понятия к конкретным событиям или поступкам. «Сочинитель» утверждает только то, что обращаться с этими понятиями таким образом неправомерно в контексте науки.

Примечательно следующее замечание рецензента об изложении сути нравственной деятельности человека в «Антропологическом принципе»: «…мы только показываем, как близко стоял сочинитель к правильному пониманию этой деятельности»[255]. Исходя из этого, можно судить о том, насколько далеко стоят друг от друга Чернышевский и Юркевич в понимании этики, если при фундаментальных различиях их теорий автор пишет о близости их взглядов.

Далее Юркевич пытается привнести в теорию Чернышевского прием, которым пользовались «английские философы-моралисты». Те, кто вовлечен в событие, имеют предвзятое восприятие поступков, поэтому рецензент предлагает взглянуть на то, «какое впечатление производят они на постороннего беспристрастного зрителя»[256]. Однако стоит заметить, что даже при максимальной степени объективности этого «зрителя» он все же заинтересован в том, чтобы жить в обществе, которое сообразно его пониманию блага. Кроме того, мы ничего не знаем об этом зрителе, кроме его непричастности к конкретной ситуации, которую он должен оценить. Иными словами, замечания такого зрителя не имеют для этической теории никакого или почти никакого значения.

Также рецензент утверждает, что в «системе нравственного утилитаризма» не хватает понятия о достоинстве человеческой личности. Однако

---

[253] Там же. С. 65.
[254] Там же. С. 66.
[255] Там же. С. 66.
[256] Там же. С. 67.

сочинение Лаврова, в ответ на которое был написан «Антропологический принцип в философии», во многом раскрывает понятие достоинства личности. Примечательно, что почти со всеми положениями теории личности Лаврова Чернышевский был согласен: это прослеживается в сочинении последнего.

Не замечая понятия о достоинстве в этике «сочинителя», Юркевич видит в «порицании мота» за нерасчетливые растраты только укор за неэффективное использование средств. Но гораздо глубже сокрыто осуждение за несоответствие человеческому существу, каким оно может быть. К сожалению, рецензент этого не замечает, а потому удовлетворяется данной критикой.

Не обращая внимания на глубину теории, автор далее пишет, что посторонний зритель заметил бы «в том, кто наслаждается смертию врага, – личность безнравственную и подлую»[257]. Но посторонний зритель не знает о причинах вражды, в результате чего может дать только поверхностное суждение о нравственности.

В попытках понять Чернышевского, Юркевич пишет: «Если наш сочинитель говорит, что “добро есть польза”, то, по-видимому, он направляет свою теорию нравственности против морали *ригоризма*, которая хочет, чтобы мы так же выполняли законы долга, как камень выполняет законы тяжести»[258]. Но теория разумного эгоизма не сводит этическую сферу ни к простым законам человеческого поведения, ни к долженствованию быть нравственными существами. В теории Чернышевского следует различать *эгоистов* и *разумных эгоистов*. Поведение тех и других представляет собой нечто закономерное, детерминированное. Хотя разумный эгоист явно выше нравственно, чем эгоист, здесь нет места долженствованию. Теория разумного эгоизма не столько вменяет человеку поступать тем или иным образом, сколько объясняет, почему человек поступил так или иначе. По своему содержанию понятия эгоист и разумный эгоист соответствуют терминам эгоистическая личность и справедливая личность в теории Лаврова. Это лишь разные ступени развития человеческой морали. Насколько видно из рассуждений Юркевича, он это не заметил.

Далее рецензент достаточно емко излагает свое понимание этики: «…человек, как и животное, начинает свое существование в патологическом мире непосредственных желаний приятного как такового; … Но из этого патологического мира непосредственных желаний человек, как мы видели, выходит в мир действительный и вступает в область *истинно-*

[257] Там же. С. 70.
[258] Там же. С. 70.

сущего… Поэтому и свои удовольствия и свое удовлетворение он переносит в этот мир истины и добра; для него удовольствие… есть торжество цели и идеи»[259]. То есть, по Юркевичу, у человека есть животное, материальное начало, которым обусловлены желания, но благодаря богу человек может подняться над материей в духе, преобразуя и возвышая тем самым желания, которые изначально были материальны; это преобразование протекает телеологично, душа человека стремится от материи к духу.

В философии Чернышевского не наблюдается религиозности, а потому Юркевич не заметил глубины его теории, так как, вероятно, склонен отождествлять глубину с религиозностью (идеализмом), а поверхностность – с материализмом.

В контексте изложения этической теории Чернышевский затрагивал политэкономические вопросы. Его рассуждение о том, что целое больше своей части, означает б*о*льшую общественную значимость блага большинства, чем меньшинства. Эти слова «сочинителя» Юркевич понимает вполне адекватно: «Он говорит, что общечеловеческие интересы выше национальных, национальные выше сословных. Что значит это *выше*? То ли, что сословие имеет право приносить в жертву своим интересам интересы частных лиц, нация – интересы сословий?»[260]. Но далее рецензент делает вывод, что такой принцип привел бы к «восточному» взгляду на взаимоотношения общества и частных лиц. Чернышевский не смог бы с этим согласиться, хотя бы потому, что «восточное» общество не стало бы приносить в жертву крестьянству одно частное лицо императора, скорее наоборот. Юркевич смотрит на этот вопрос абстрактно: говорит вообще об обществе и вообще о частных лицах, но не учитывает, что частное лицо может быть рабом, крестьянином или рабочим, а может оказаться представителем знатного сословия или вовсе членом императорской семьи. Такие частные лица не равны между собой, но в том и смысл рассуждений Чернышевского, чтобы уравнять индивидов между собой: если сталкиваются интересы сотен крестьян с интересами одного помещика, помещик должен уступить.

Не рассуждая конкретно, Юркевич говорит, что проведение частных интересов в соответствии с принципом «справедливости» должно быть уважаемо обществом. Что есть эта справедливость и как ее реализовать – не вполне ясно. Лавров в «Очерках вопросов практической философии» затрагивал проблему соотношения справедливости и собственности и по-

[259] Там же. С. 73.
[260] Там же. С. 74.

казал, что при помощи справедливости проблемы собственности разрешить невозможно.

Юркевич утверждает, что сословия могут быть «бесчестными», а потому их интересы нельзя всегда ставить над интересами индивидов. Но значение данного термина в тексте не поясняется. Остается предполагать, что бесчестность сословия определяется его претензиями на права и привилегии, которых ранее у него не было.

Юркевич задается вопросом: «…каким образом, например, маленькая компания купцов должна приняться за свое дело так, чтобы ее интересы не противоречили интересам целого торгового сословия… Почему и откуда будет ей известно, что она не вступит в это роковое противоречие?»[261]. Если давать прямой ответ, то следует сказать, что во избежание «рокового противоречия» следует обратиться к достижениям политической экономии; этот вопрос лежит за рамками этики. Но интереснее то, что Юркевич не стал обсуждать случай с претензией большинства на собственность меньшей части общества. Вместо этого рецензент привел пример, в котором действует меньшинство. Стоит подчеркнуть, что исключительно силами философии и этики в данных вопросах нельзя сделать ни шагу.

Следуя мысли Чернышевского, Юркевич возвращается из политэкономической сферы обратно к этическим вопросам. «Сочинитель» описал образ человека, которому приятно доставлять приятное другим, а причинять неприятности ему и самому неприятно. В этом рецензент увидел «абсолютный пункт», «безусловное добро». Юркевич упускает, что такое условно независимое от обстоятельств добро само сформировалось в результате обстоятельств. К сожалению, на это автор не обращает внимания.

Тем не менее Юркевич замечает, что этика разумного эгоизма во многом связана с любовью к человечеству: «…любовь, и, по смыслу статьи, любовь к человечеству, и также, вероятно, любовь бескорыстная»[262]. Но автор не увидел религиозности в этой теории, а потому пришел к выводу, что эти идеи развиты Чернышевским не вполне правильно.

Юркевич пишет, что Чернышевский, говоря об эгоизме, описывает вовсе не эгоизм, а скорее некую нравственную высоту. Саму же теорию Чернышевского он интерпретирует так, что доводит ее до абсурда: «…каждый человек… трактует другого как вещь»[263]. Вполне логично, что вследствие такой трактовки рецензент обнаруживает противоречия в мыс-

[261] Там же. С. 74.
[262] Там же. С. 76.
[263] Там же. С. 78.

лях «сочинителя»: «Все, напоминающее вам о страданиях живых существ, вызывает в вас грусть, – грусть не за себя, а за жизнь, совершенно для вас чуждую»[264]. Но было бы неправильно противопоставлять эту грусть эгоистическому началу человеческой нравственности, как это делает Юркевич.

Здесь же автор пишет об идее общественного блага, которая много значила для Чернышевского и которая логически выводится из концепции разумного эгоизма. Взаимосвязь эгоизма и стремления к общественному благу Юркевич считает нелепой. Так, рецензент пишет, что «человек наперекор своему эгоизму признает *право* живых существ как таких, следовательно, право их на жизнь, на радости и блага жизни и почему он интересуется их судьбами, почему их страдания и радости отражаются в его сердце и вызывают в нем сочувствие, участие и любовь»[265]. Но, как мы заметили ранее, поиск простых и ясных объяснений нравственных явлений приводит к тому, что эгоизм рассматривается исключительно в негативном ключе. Философский эгоизм представляет собой в первую очередь осознание себя как себя и отличие своего Я от других. Из этого начала следует в первую очередь животное стремление к удовлетворению своих желаний любыми средствами, а по мере развития это стремление переходит в желание развития и совершенствования человечества и, соответственно, в любовь к другим людям.

Юркевич таким образом трактует теорию Чернышевского, что делает вывод о требовании отказа человека от собственного Я. За такой вывод рецензент критикует «сочинителя». Однако у Чернышевского именно понимание Я в качестве ценности становится основой морали, которую он называет теорией разумного эгоизма, и которую Г.В. Плеханов предпочитал называть альтруизмом.

Юркевич вменяет Чернышевскому такие идеи, от которых «сочинитель» крайне далек: «Вы хотели бы убить в человеке всякое влечение, всякую жизненность и теплоту»[266]. Такой вывод вполне закономерен для религиозного мыслителя, как только он слышит об отказе от концепта души, ее бессмертия и свободы воли. Человеческое тело для рецензента представляет собой, вероятно, исключительно негативный, злой момент, в то время как душа – положительный, добрый момент. Логично, что без души такое злое материальное тело будет лишено доброго начала. Но и здесь наблюдается критика следствия и игнорирование причины. Ведь для Чер-

[264] Там же. С. 80.
[265] Там же. С. 81.
[266] Там же. С. 87.

нышевского жизнеспособное тело человека, в котором нет души, не становится чем-то нечеловеческим.

Спустя несколько страниц с критикой Чернышевского за некую бездуховность Юркевич объясняет причину своего отношения к теории «сочинителя»: «…на этих, впрочем невысказанных, предположениях основано все учение нашего сочинителя»[267]. Иными словами, Юркевич *буквально придумал* некоторые идеи и приписал их Чернышевскому. Этого фантастического «сочинителя» автор и критиковал в своей статье.

Продолжая свою критику, рецензент упрекает этого «сочинителя» в том, что он не заметил различия между человеческим и животным удовольствием. Юркевич пишет о человеке, что «его удовольствия стоят в зависимости от той идеи, какую он образовал себе о достоинстве предметов или целей своей деятельности»[268]. Другими словами, человек получает удовольствие не столько от непосредственного удовлетворения физических желаний, сколько от посредства *идеи* между желанием и действительностью. Если человек поставит себе цель стать аскетом, он будет получать удовольствие от своего голода, хотя это противоречит его животной природе. В этом вопросе можно было бы согласиться с Юркевичем, если бы не то обстоятельство, что взгляд Чернышевского с таким пониманием удовольствия тоже не расходится.

Подводя итог своей статьи, Юркевич определяет философию Чернышевского как «реализм». Это тем более странно, что в тексте статьи встречался термин «материализм». При этом автор дает такие характеристики философии «сочинителя», что складывается впечатление о вульгарном материализме. Известно, что Чернышевский не был сторонником этого вида материализма, а развивал антропологический материализм Фейербаха, дополняя его диалектикой Гегеля и собственной политэкономией. Иными словами, Юркевич критиковал не Чернышевского, а то, как он сам прочитал статью «Антропологический принцип в философии».

Юркевич упрекает Чернышевского в «наивной вере» в то, что химия изучает вещи-в-себе, а не явления. Но вера в дуализм вещей самих по себе и феноменов представляется не менее наивной. Монизм Чернышевского и дуализм Юркевича базируются на различных философских принципах: Чернышевский руководствуется *практикой*, а Юркевич – религией.

Приведем суждение Н.Ф. Уткиной о характере взглядов Юркевича на философию материализма и позитивизма: «Но не все богословы смешивали материализм с позитивизмом. П.Д. Юркевич ценил в позитивизме

[267] Там же. С. 88.
[268] Там же. С. 89.

его трактовку предмета естественных наук и с удовлетворением отмечал, что с точки зрения позитивизма, науки отделены от метафизики и занимаются явлениями, не касаясь их сущности. Он не только не отождествлял позитивистские концепции с материализмом, но и противопоставлял их материализму»[269]. Однако в статье «Из науки о человеческом духе» четкого понимания, что материализм и позитивизм несводимы друг к другу, мы не наблюдаем.

Глава 5.
Диалог философских школ об «антропологическом принципе» в статьях Н.Г. Чернышевского и М.Н. Каткова

В статье «Антропологический принцип в философии» (1860) Н.Г. Чернышевский изложил такое понимание природы человека, которое вызвало бурную полемику на страницах журналов «Русский вестник», «Современник», «Отечественные записки», «Русское слово». Зачастую эта полемика принимала форму скорее перебранки, чем ученого спора. Но, несмотря на нефилософскую форму спора, содержательно он был именно философским – хотя бы потому, что отправной точкой для каждой из двух позиций были философские работы Н.Г. Чернышевского и П.Д. Юркевича.

В полемике приняли участие многие журналисты того времени (М.Н. Катков, Д.И. Писарев, С.С. Дудышкин и др.), которые содержательно примыкали к одному из двух полюсов: к точке зрения Н.Г. Чернышевского или П.Д. Юркевича.

На этом основании напрашивается вывод, что взгляды «школы» Чернышевского и «школы» Юркевича на антропологический принцип сводятся к материализму и идеализму соответственно. Но если ограничиться этим, то многие аргументы и контраргументы участников спора останутся непонятными.

В современной историко-философской науке существуют различные мнения по поводу классификации философских систем. Типологизация на основании ответа на основной вопрос философии признавалась удовлетворительной в советское время. В соответствии с этим подходом легко определить Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова и Д.И. Писарева как материалистов, П.Д. Юркевича и М.Н. Каткова – как идеалистов, а П.Л. Лаврова – как эклектика. Но сегодня правомерность такой типологи-

[269] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. С. 56–57.

зации подвергается сомнению со стороны ряда исследователей[270]. И что важнее – такое разделение на «философские партии» не всегда отражает суть позиций тех или иных мыслителей. Это видно уже из замечаний Ф. Энгельса[271] по поводу философских взглядов Л. Фейербаха, который в одних вопросах оказывался идеалистом, в других – материалистом, в третьих – не вполне последовательным материалистом и т.д. Чтобы содержательно понять позиции философов, мало просто классифицировать их по основному вопросу философии или по любому другому критерию. Следует проследить, как и почему те или иные мыслители выдвигают те или другие аргументы в пользу позиции, диктуемой их школой или направлением.

К примеру, Катков, которому Юркевич обязан своей популярностью, солидаризировался с автором статьи «Из науки о человеческом духе». Но едва ли на этом основании его можно приравнять к Юркевичу. Аргументация Каткова в некотором смысле представляется оригинальной – в том числе на фоне критических замечаний Юркевича в адрес Чернышевского.

Дискуссия между Чернышевским и Катковым в рамках более глобальной полемики об антропологическом принципе 1860–1863 гг. представляет интерес, потому что эта дискуссия – если выражаться языком логики – представляет собой такое *особенное*, через которое проясняется всеобщее; то есть такое особенное, которое есть *конкретно-всеобщее*[272]. Иными словами, проанализировав дискуссию Чернышевского и Каткова, мы содержательно выразим философскую сущность полемики 1860–1863 гг. об антропологическом принципе.

Публицист М.Н. Катков в статье «Старые боги и новые боги»[273] в ироничном тоне высказался о журналистах «Современника» за их взгляды

---

[270] Евлампиев И.И. Историческое значение русской философии // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27. Часть I. СПб.: Изд-во СПбГУ. 2015. С. 131–143.; Коробкова С.Н. Реализм в системе «Материализм - идеализм»: историко-философский аспект // Научный журнал КубГАУ, №113(09), 2015. С. 1410–1425.; Коробкова С.Н. Реализм и антропологический принцип в русской философии // Научный журнал КубГАУ, №115(01), 2016. С. 391–404.

[271] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 373–415.

[272] Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Ильенков Э.В. Собр. соч. Т. 1. М.: Канон+, 2019. С. 23–353.

[273] Катков М.Н. Старые боги и новые боги // Русский Вестник. Отдел: Литературное обозрение и
заметки. 1861. Т. 31. Январь–Февраль. С. 891–904.

на философию и науку: «Кто выдает себя за мыслителя, тот не должен принимать на веру, без собственной мысли, ничего ни от г. Аскоченского, ни от г. Бюхнера, ни от Ивана Яковлевича, ни от Фейербаха»[274]. Упоминание Фейербаха прозрачно намекает на антропологический материализм, сторонниками которого были представители школы Чернышевского. Катков явно указывает на то, что Чернышевский и его сторонники непоследовательны в качестве мыслителей, так как «принимают на веру» взгляды Фейербаха. С точки зрения Каткова, такие «нигилисты», как Чернышевский, должны были бы более критично относиться к своим «авторитетам». Можно предположить, что такое «критичное» отношение – каким хотел бы видеть его Катков – закономерно привело бы не только к собственно критике идей Фейербаха, но и к полному или почти полному отказу от них.

Однако представляется, что дело не столько в том, что школа Чернышевского принимает идеи Фейербаха без «собственной мысли», сколько в том, что эта собственная мысль не воспринимается Катковым ценной. Вероятно, с тем же успехом можно было бы подвергнуть критике Фейербаха, причем за то, что он «принимает на веру» идеи П.А. Гольбаха и других французских материалистов. Но очевидно, что такая критика неверна, так как свои мысли привносились в систему материализма и Фейербахом, и Чернышевским, и другими философами. И Катков наверняка это понимал, но сам по себе философский подход любых материалистов воспринимал как догматизм, потому что оригинальные, с его точки зрения, идеи И. Канта или Юркевича даже не удостаиваются должного диалога со стороны школы Чернышевского. Чернышевский же и его школа воспринимали свою позицию как строгое следование научным принципам, на основании чего другие школы, следующие иным принципам, в их глазах выглядели отступлением не от «материалистической догмы», а от строгости мышления и достижений науки.

Катков пишет, что «бессмысленное повторение чужих мыслей, мракобесие во имя знания, раболепство во имя свободы, фанатическое поклонение идолам, которые созданы нашим собственным невежеством, во имя просвещения, осквернение мысли в ее источниках, – вот что противно, вот что возмутительно, вот что… должно возбуждать негодование»[275]. Другими словами, следование идеям Гегеля и Фейербаха так, как это делает школа Чернышевского, сводится к повторению идей немецких философов. Катков не признает за ними развитие этих идей.

---

[274] Там же. С. 893.
[275] Там же. С. 894.

Но наиболее любопытно здесь то, что две спорящие школы упрекают друг друга в одном и том же: догматизме, мракобесии, фанатизме, невежестве. У каждой из двух школ есть свои авторитеты, следование принципам которых оказывается в глазах оппонентов *догматизмом*. Чернышевский признает себя последователем Фейербаха, поэтому он догматик в отношении идей Фейербаха. Юркевич – христианин, поэтому он догматик в отношении истины Откровения. Непризнание авторитетов, на которых опираются их оппоненты, оказывается *мракобесием*, ведь одним очевидно, что Фейербах – передовой мыслитель своего времени, а другим столь же очевидно, что священное писание боговдохновенно. Строгое следование основополагающим принципам своей школы принимает форму такого упорства, что оказывается *фанатизмом*. А следуя своему и только своему курсу развития (или стагнации) философии, каждая из школ погружается в *невежество*, ведь не считается всерьез с достижениями своих оппонентов, а если и делает попытку к сближению, то никак не может понять мыслей своего противника.

Очевидно, что описанная ситуация является проблемой. Отправляясь от разных исходных точек, каждая школа оказывается *по-своему* права. И вполне вероятно, что при разных исходных точках иначе и быть не может. Чтобы действительно говорить на одном языке, то есть называть, например, догматизмом не взаимоисключающие вещи, а одно и то же, философам необходимо начать философский поиск с одной исходной точки, с одной позиции. Однако далеко не очевидно, что подобная унификация возможна и также не очевидно, что эта унификация помогла бы философии развиваться.

В статье «Старые боги и новые боги» Катков критикует материализм школы Чернышевского на примере взглядов Антоновича. Однако по форме эта критика больше напоминает перебранку. Содержание – как часто бывает в русской философии XIX в. – приходится искать между строк.

Так, Катков будто бы оправдывает «учение материялистов» и пытается представить Антоновича противником материализма. Однако очевидно, что то и другое имеет скорее обратный смысл. Оправдывая материализм как философскую систему, Катков говорит о том, что в истории развития философии периоды материализма естественны и полезны, но не сами по себе, а всего лишь как преходящий момент. То есть Катков не обнаруживает в этой философии собственного смысла, а только служебный. Обесценивая материализм как философскую школу, Катков рассматривает немецкий материализм XIX в. в качестве болезненной реакции на идеализм «абсолютный» и «неабсолютный». Редактор «Русского вестника»

трактует материализм в Германии не как само по себе ценное направление, а в качестве этапа, который был необходим для преодоления кризиса.

Называя Антоновича противником материализма и даже уговаривая его не критиковать материализм, Катков явно иронизирует. Стремясь изобличить критику в адрес материализма, Антонович, по словам Каткова, становится слишком требовательным к своим оппонентам, которые, по предположению Антоновича, должны были бы сами высказывать активную критику, но почему-то этого не делают или делают недостаточно.

Катков утверждает, что Антонович не мыслит самостоятельно, а всего лишь пересказывает идеи своих авторитетов. В этом можно было бы усмотреть не более чем иронию, но, кажется, Катков всерьез критикует Антоновича за неоригинальность и отсутствие собственной мысли. Поэтому Катков пишет, что когда Антонович начнет мыслить самостоятельно, то автор «Современника» изменит свое отношение к материализму и идеализму. Получается, что философ, стоящий на позициях материализма, как бы не все замечает, упускает что-то важное, чего нельзя заметить, если упорно следовать «оракулам» вроде Фейербаха. Известно, что школа Чернышевского не признавала за духом (говоря словами Э.В. Ильенкова, за идеальным) *как бессмертной душой* онтологического статуса. Признание духа как продукта мышления, психической деятельности недостаточно для мыслителя вроде Каткова. Для него принципиально, что душа есть не просто в человеческом восприятии, а объективно существует: существует примерно так же, как существуют материальные предметы в мире. Отказ от такого онтологического понимания духа (идеального) для Каткова представляется непониманием самой сути философии, онтологии, мироздания. И чтобы понять (принять), что дух или идеальное существует как самостоятельное, независимое от материи бытие, философ вроде Антоновича должен сначала отказаться от установки, согласно которой самостоятельность бытия духа отрицается, а затем – отрефлексировать вопрос о природе духа или идеального самостоятельно. При последовательном осмыслении этого вопроса, по Каткову, философ придет к той позиции, которой держатся он и Юркевич.

Оспаривая точку зрения, согласно которой «нигилизм» по отношению к верованиям и предрассудкам является прерогативой материализма, Катков пишет: «Есть идеалистические системы, которые приводят мысль к такому нигилизму, какого не представит себе самый отчаянный из материалистов»[276]. Здесь Катков явно говорит прямым текстом, не пытаясь

[276] Там же. С. 896.

уязвить своего оппонента. Говоря о возможности идеалистического «нигилизма», Катков утверждает, что разница между двумя философскими школами не в том, что одна отрицает верования, а другая – защищает их. Это вообще не относится к делению философов на идеалистов и материалистов. Другими словами, не только материалисты, по Каткову, отрицают отжившие предрассудки, но и идеалисты, причем в своем нигилизме они могут быть даже более радикальными, чем школа Чернышевского.

Продолжая эту тему, Катков пишет: «С другой же стороны, материалистические школы вовсе не так враждебны ко всякого рода верованиям. Держа швейцара с суровым ликом на парадном крыльце, материалистические школы радушно принимают с другого подъезда множество верований. Знает ли г. Антонович, что у материализма бывает своя мифология, гораздо более порабощающая умы, чем та, которая наивно рождается из недр матери-земли?»[277]. Можно было бы подумать, что под мифологией понимается некий фантастический нарратив, но речь явно не о принятии некоторых сюжетов и историй на веру, а скорее о принятии на веру определенных философских и мировоззренческих установок. Соответственно, на первый план выходит «мифология» материализма о несамостоятельности бытия духа. Из этого «мифа» следуют другие, некоторые из которых и самими материалистами нередко критиковались в XIX–XX вв. Например, «миф» о природе мышления как движения вещества в мозгу действительно следует из отрицания самостоятельности бытия духа. Но такие крайности вульгарного материализма уже и Чернышевский не принимал, отчасти потому, что такие вульгарные «мифы» не следуют из первого «мифа» с необходимостью, а всего лишь выводимы: вульгарные выводы не закономерны, а всего лишь гносеологически возможны.

Напрашивается вопрос о том, возможна ли вообще философия без «мифологии», то есть *совсем без* «мифологии». Если ставить вопрос так, то можно сказать, что Катков критикует школу Чернышевского за «мифологию» о науке, а школа Чернышевского понимает эту «мифологию» как более совершенную по сравнению с «мифологией» религии. Катков считает, что школа Чернышевского неверно трактует само понятие науки, а школа Чернышевского считает, что Катков и Юркевич переоценивают значение религии в философских и научных поисках.

Для школы Чернышевского понимания о производности духа от материи достаточно, чтобы объяснить мироздание, а для Каткова и Юркевича такое понимание духа является неполным, урезанным, а потому дает

[277] Там же. С. 896.

искаженную картину мира, в которой один из важнейших аспектов бытия (дух) просто не вполне объяснен.

Катков нивелирует «партийность философии», сводя любую философию к философии как таковой. Идеализм и материализм в данном случае, с его точки зрения, оказываются такими типами философии, которые находятся в одном поле, но как бы на разных иерархических уровнях. По Каткову, идеализм Юркевича лучше материализма школы Чернышевского не потому, что они по-разному смотрят на одно и то же, а потому, что школа Чернышевского просто видит меньше, чем Юркевич. Юркевич видит дух, а школа Чернышевского его не замечает, принимая за дух всего лишь одно из движений материи.

Чернышевский же отстаивает *принцип партийности*, разводя тем самым материализм и идеализм не просто как разные уровни иерархии философствования, но как принципиально различные позиции, одна из которых является научной, прогрессивной и истинной, а другая – антинаучной, регрессивной и ложной. Такое резкое отношение к философской партии противника у Чернышевского объясняется как раз тем, что согласно принципу партийности философы разных партий (школ, направлений) *по-разному смотрят на одно и то же*.

Но сам принцип Чернышевского о партийности философии не сводится к тому, чтобы возвеличить одну философскую традицию и обесценить другую. Принцип партийности заключается в первую очередь в том, что различие материализма и идеализма мыслится как различие в самом первом шаге, который совершает тот или иной философ на пути своего философствования. Отвечая на основной вопрос философии, мыслитель определяет себя в одну из двух партий. Дальнейшие вопросы, которые встают перед мыслителем, и ответы, которые он на них дает, немаловажны, но основной смысл принципа партийности заключается именно в основном вопросе, а не вообще во всех философских вопросах.

Идеализм и материализм начинают философский поиск с разных исходных точек, поэтому приходят к разным выводам. Это приводит к тому, что материалист в глазах идеалиста упрощает картину бытия, а идеалист в глазах материалиста – выдумывает несуществующие аспекты бытия. Отнюдь не случайно в материалистической традиции есть тенденции к утилитаризму, а в идеалистической – к творчеству (в смысле искусства).

В контексте принципа партийности философии и основного вопроса философии важно отметить, что они не всегда совпадают. Так, при анализе взглядов Каткова и Чернышевского нетрудно заметить, что Катков симпатизирует агностицизму Канта, то есть познавательному пессимизму,

а Чернышевский стоит на позициях гегелевской диалектики, то есть познавательного оптимизма. Но при этом очевидно, что и Кант, и Гегель были идеалистами (если определять их «партию» по основному вопросу). Однако классификация на гегельянцев и кантианцев в контексте Чернышевского и Каткова оказывается не менее важной, чем классификация на материалистов и идеалистов.

Отвечая Каткову на критику, Чернышевский пишет статью «Полемические красоты. Коллекция первая»[278]. В контексте полемики затрагиваются многие вопросы (в том числе нефилософские), но мы обратим внимание на те, которые относятся к дискуссии об антропологическом принципе.

Возражая против тезиса о том, что Чернышевский и его школа не имеют «собственной мысли», а только повторяют сказанное Фейербахом, Чернышевский в шутку как бы соглашается с этим: «При такой шаткости ума, как только что я прочитаю, с тем и соглашаюсь. А сверх всех других недостатков ума и характера, одарен я еще болтливостью: решительно ни о чем не могу смолчать»[279]. В саркастической манере Чернышевский пересказывает критику Каткова: «шаткость ума» заставляет Чернышевского соглашаться с взглядами Фейербаха, не формируя при этом собственного мнения, но зато в силу своей «болтливости» постоянно пересказывает то, что вычитал у немецкого философа. Ирония направлена на то, чтобы сказать своему оппоненту, что в действительности дело обстоит совсем иначе. Чернышевский говорит, что прочитанные им работы Фейербаха восприняты критически (как того и хотел Катков), но эта критичность не привела Чернышевского к отказу от идей Фейербаха, а только к их усвоению и переработке. То есть в глазах Каткова, получается, Чернышевский не смог в должной степени критически подойти к идеям Фейербаха. Чернышевский же говорит, что именно потому он и принял эти идеи, что подошел к ним должным образом критически.

В контексте «кумиров», «старых и новых богов» Чернышевский переходит с явно язвительной иронии на более серьезный тон: «…та часть публики, которая несогласна с нами, видя в нас множество недостатков, никак не думала находить, чтобы мы воздвигали кумиров. Оттого статья “Русского вестника” и выходит не больше, как забавна для той части публики, которая сочувствует нам, – неудачно выбран пункт обвинений. Мы

[278] Чернышевский Н.Г. Полемические красоты // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 7. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 707–732.
[279] Там же. С. 708.

воздвигаем кумиров! – сделайте одолжение, вините нас в этом почаще и побольше. Это хорошо»[280]. Чернышевский находит этот пункт критики со стороны Каткова надуманным. Если Катков всерьез видит в Фейербахе идола школы Чернышевского, то сам Чернышевский видит в нем не более чем передового философа *своего времени*. Чернышевский не рассматривает философию Фейербаха вне времени и истории. Другими словами, если бы Чернышевский стал отвечать на этот тезис серьезно, то он мог бы сказать, что как он «поклоняется» Фейербаху, точно так же Катков почитает, например, Канта или Юркевича. Каждая из двух школ «почитает» тех мыслителей, которые на данный момент являются передовыми, но только на данный момент. То есть если и ставить школе Чернышевского в вину идолопоклонство, то все другие «школы» по этому пункту ничем от нее не отличаются. На это Катков возразил бы, что он воспринимает философию Канта и Юркевича критически, а вот Чернышевский относится к работам Фейербаха некритически. Действительно критическое отношение, по Каткову, неизбежно должно привести к точке зрения Каткова. Но это же можно констатировать и в отношении Чернышевского. Однако в обоих случаях дело не в некритическом взгляде, который провозглашает себя критическим, а в отправной точке, следуя из которой, нельзя прийти к иным выводам, чем те, к которым приходят Чернышевский и Катков. Дело в том, что Чернышевский и Катков – если говорить языком герменевтики – к моменту своего «критического» анализа того или иного текста (будь то сочинение Канта, Юркевича или Фейербаха) уже имеют некоторое *предпонимание*, уже сформировали *предрассудки* по поводу анализируемого вопроса, явления, предмета.

В отношении статьи Юркевича, фрагменты которой были перепечатаны в «Русском вестнике» с комментариями Каткова, Чернышевский высказался следующим образом: «Извлечению предшествует предисловие от самого “Русского вестника”: я это предисловие прочел и тем удовольствовался. Дело для меня уже ясно из одного предисловия»[281]. За формой полемики снова скрывается содержательная сторона разногласий Каткова и Юркевича со школой Чернышевского. Не приходится сомневаться, что Чернышевский наверняка прочитал статью своего критика целиком. Но спорить о частностях, когда проблема лежит в основании, в системообразующем принципе, Чернышевский не видел смысла. Спорить же об этом принципе открыто было бы небезопасно и, вероятно, невозможно по цензурным соображениям. Но нельзя сказать, что спора не состоялось. Де-

[280] Там же. С. 715.
[281] Там же. С. 725.

монстративный отказ от ведения дискуссии как раз и является самой сутью полемики. Можно сказать, что «препарировать» философскую систему своего оппонента не в духе того времени, поэтому в том случае, когда пришлось бы добираться до самых основ философской системы Юркевича, Чернышевский и сказал, что даже читать работу своего критика не будет.

Юркевич представил точку зрения, согласно которой физиологическая деятельность человека должна исследоваться эмпирическим путем, а психологическая деятельность – методом интроспекции (самонаблюдения). Причем смешивать методы исследования физиологии и психологии, по Юркевичу, недопустимо, так как предметы исследования каждой из областей просто не поддаются адекватному объяснению неподходящего метода. Чернышевский же настаивает, как видно из «Антропологического принципа в философии», на необходимости комбинации методов исследования.

В гносеологическом отношении здесь явно видно противоречие не столько между идеализмом и материализмом, сколько между дуализмом и монизмом. Требование разделять бытие на два начала и ни в коем случае их не смешивать восходит к декартовскому пониманию субстанций. Требование же рассматривать бытие как единую субстанцию с двумя атрибутами восходит к монизму Спинозы. Аллегорически выражая суть гносеологических разногласий Юркевича и Каткова со школой Чернышевского, можно сказать, что Юркевич – это Декарт, а Чернышевский – это Спиноза.

Чернышевский вспоминает свое семинарское прошлое, обосновывая свою осведомленность в философии того направления, которого придерживается Юркевич: «Я сам – семинарист. Я знаю по опыту положение людей, воспитывающихся, как воспитывался г. Юркевич»[282]. Развивая тему семинарского влияния на образ мыслей, Чернышевский пишет: «Все мы, семинаристы, писали точно то же, что написал г. Юркевич. Если угодно, я могу доставить в редакцию “Русского вестника” так называемые на семинарском языке “задачи”, то есть сочинения, маленькие диссертации, писанные мною, когда я учился в философском классе саратовской семинарии»[283]. Пример таких задач можно посмотреть в работе В.К. Кантора[284]. Если ранее Катков упрекал Чернышевского и его школу в отсут-

[282] Там же. С. 725.
[283] Там же. С. 726.
[284] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 52–56.

ствии «собственной мысли», то теперь Чернышевский высказал этот же упрек, но в отношении Юркевича.

Катков отказался от предложения Чернышевского доставить семинарские «задачи». Представляется, что это была возможность для Каткова доказать на фактическом материале, что Чернышевский заблуждается в своих следующих словах: «Известно, как пишутся эти вещи, что пишется в этих вещах, то есть известно это нам, семинаристам»[285]. Но отказ «Русского вестника» свидетельствует о том, что либо это предложение было воспринято как бессодержательная насмешка, либо что Катков уверен в наличии «собственной мысли» у Юркевича помимо семинарского образования, либо что Чернышевский оказался прав в оценке Юркевича как мыслителя, который исключительно верен семинаристским традициям того времени.

Явно сравнивая Юркевича с собой, Чернышевский пишет: «Если положение г. Юркевича изменится, то очень скоро ему станет неприятно вспоминать о своей статье»[286]. Очевидно, Чернышевский проводит параллель между сочинением Юркевича и своими семинарскими «задачами», в которых действительно не могло быть оригинальной мысли. Таким образом, Чернышевский видел точку соприкосновения двух школ не в исходном онтологическом и гносеологическом пунктах (потому что здесь очевидно расхождение), а в возможности ведения диалога через знакомство с «авторитетами» друг друга: «Я не знаю, каких лет г. Юркевич; если он уже не молодой человек, заботиться о нем поздно. Но если он еще молод, я с удовольствием предлагаю ему тот небольшой запас книг, каким располагаю»[287]. Вряд ли книги из личной библиотеки Чернышевского способствовали бы становлению 35-летнего Юркевича материалистом. Тем не менее этот жест стоит рассматривать не как часть полемики, а как расположение к потенциальному единомышленнику и попытку пойти на диалог, а не конфликт.

В июньском номере «Русского вестника» вышла статья Каткова «По поводу “полемических красот” в “Современнике”»[288]. Автор вслед за Чер-

---

[285] Чернышевский Н.Г. Полемические красоты // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 7. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 726.

[286] Там же. С. 726.

[287] Там же. С. 725.

[288] Катков М.Н. По поводу «полемических красот» в «Современнике» // Русский Вестник. Отдел: Литературное обозрение и заметки. 1861. Т. 33. Май–Июнь. С. 138–158.

нышевским затрагивал многие вопросы, но мы остановимся на тех, которые имеют отношение к полемике об антропологическом принципе и статье Юркевича.

Катков уделяет большое внимание словам Чернышевского о том, что он не читал статью «Из науки о человеческом духе»: «Зачем ему так хочется уверить публику, что он не читал и не будет читать статьи своего критика? Ведь это хуже, что он не читал и не хочет читать. Ведь это изобличает более слабость, нежели твердость»[289]. Но Катков приводит сведения, из которых можно вывести, что Чернышевский все же прочитал статью Юркевича. И здесь же пишет: «Ему указывают, например, книгу или писателя по предмету, о котором он заводит речь, – не какую-нибудь глупую и неведомую книгу, не какого-нибудь неизвестного писателя, которого нельзя не принять к сведению, *по крайней мере для опровержения* (курсив мой. – А.Ч.), – г. Чернышевский отвечает: “Я не читал ничего этого и не хочу читать; я заранее знаю, что это вздор”»[290]. Катков тоже настаивает на необходимости диалога, но, как и Чернышевский, предлагает его на своих условиях. Чернышевский предлагает Юркевичу почитать книги из своей домашней библиотеки, а Каткову – ознакомиться со своими семинарским «задачами». Катков предлагает Чернышевскому прочитать статью Юркевича, признать, что прочитал, и либо согласиться с написанным, либо вступить в научный диспут. Но как Юркевич не будет читать книги Чернышевского, а Катков – его семинарские «задачи», так и Чернышевский не будет писать опровержения на Юркевича. Встает вопрос: можно ли считать, что диалог как таковой вообще не состоялся или же рассмотренная полемика представляет собой тот максимум, который был возможен для этих двух школ. Едкая ироничная полемика Каткова и школы Чернышевского формально не может считаться ни дискуссией, ни тем более диалогом: кажется, что каждый из них ведет монолог, пытаясь перебить оппонента. Но по своему содержанию дискуссия все-таки состоялась, хотя и не смогла стать полноценным диалогом.

В доказательство данного тезиса можно привести в пример два эпизода из июньской статьи Каткова. Катков пытается нивелировать методологическое различие между философскими воззрениями Чернышевского и Юркевича: «В самом деле, г. Юркевич не отрицает того, во что так веруют гг. Чернышевский и Антонович; но он, кроме этого, допускает и еще кое-что, чего эти господа не допускают, не допускают именно по чувству сле-

[289] Там же. С. 141.
[290] Там же. С. 142.

пого культа, возбраняющего употребление собственной мысли»[291]. Этот аспект проблемы был рассмотрен выше в связи с февральской статьей Каткова, но здесь отметим только, что попытка исключить партийность философии из анализа является одним из способов, которым Катков пытался выйти на диалог. Основополагающая онтологическая установка материализма для Каткова – это всего лишь «слепой культ», от которого следует отказаться. Другими словами, материализм, по Каткову, смотрит на бытие слишком узко. Согласно же принципу партийности, материализм смотрит не узко, а просто иначе, чем идеализм. Вероятно, Каткову следовало бы не обесценивать такой подход, а принять его в качестве полноценного, чтобы стал возможен диалог.

Но вместо этого Катков берет те или иные положения из философии школы Чернышевского и доводит их до абсурда: «В тех статьях г. Чернышевского, которые разбирает г. Юркевич, доказывалось очень убедительно, что характер ощущений зависит от характера пищи... может быть, также и характер мнений?..»[292]. Конечно, Катков стал иронизировать не потому, что не понимает, а потому, что не принимает идеи Чернышевского о производности духа от материи.

Чернышевский, имея опыт обучения в саратовской семинарии и также опыт веры в Бога (стал атеистом не ранее 20-летнего возраста), не мог не понимать точку зрения Юркевича и Каткова. Вызывающие высказывания Чернышевского о сочинении Юркевича представляют собой не пренебрежение к личности своего критика или плохое знакомство с философским идеализмом, а форму дискуссии против того мировоззрения, с которым он фундаментально расходится в самых основах и от которого в свое время отказался в пользу другого мировоззрения, в пользу антропологического материализма, который восходит к Фейербаху.

Катков, не принимая это новое мировоззрение в качестве полноценного (ведь материализм не учитывает дух в его самостоятельном смысле), настаивал на пересмотре того «недостатка», который, с его точки зрения, есть в материализме. Можно сказать, что в XIX в. материалистическая философия еще не была так подробно разработана, как философия идеализма (альтернативы немецкой классической философии еще не было). Однако в XX в. этот самый «недостаток» стремились восполнить при по-

[291] Там же. С. 144.
[292] Там же. С. 155–156.

мощи анализа проблемы идеального. В работах Э.В. Ильенкова[293] и М.А. Лифшица[294] эта действительно ненадуманная проблема была подробно разработана.

Глава 6.
Дискуссии в журналах 60-х гг. XIX в.: «Современник», «Отечественные записки», «Русское слово»

Полемика в защиту Юркевича продолжилась в июльском номере «Отечественных записок» 1861 г.[295]. А на страницах «Современника» в серии статей «Полемические красоты. Коллекция вторая» Чернышевский высказывает критику в адрес руководителя критического отдела «Отечественных записок» Дудышкина за то, что он не проводит последовательно принцип партийности философии. С одной стороны, журналисты «Отечественных записок» положительно отзываются о сочинении Юркевича против «Антропологического принципа». С другой стороны, в этом же номере журнала написано, что редакция продолжит публикацию переведенных глав из исторической работы Бокля, но, по словам Чернышевского, «весь первый том Бокля прямо противоположен тому направлению, которым вздумали вы восхищаться в г. Юркевиче»[296].

Отвечая на критику «Отечественных записок», Чернышевский в нефилософских публицистических формах раскрывает смысл принципа партийности. Редактор «Современника» объясняет свое пренебрежение статьей Юркевича посредством риторического вопроса: «Если бы какой-нибудь ученый стал доказывать, что ошибаетесь вы, отвергая алхимию или кабалистику, вы почли ли бы его сочинение достойным подробного опровержения?»[297]. Для пояснения этого вопроса Чернышевский, подразумевая, что ответ очевиден, пишет: «Как вы смотрите на ученых, держащихся алхимического или кабалистического учения, так я смотрю на

---

[293] Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Собр. соч. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 16–85.; Ильенков Э.В. Идеальное // Ильенков Э.В. Собр. соч. Т. 6. М.: Канон+, 2022. С. 68–93.

[294] Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.

[295] Отечественные записки. 1861. Июль. URL: https://books.google.ru/books?id=3xQYAAAAYAAJ&pg=PP13#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 24.06.2022).

[296] Чернышевский Н.Г. Полемические красоты. Коллекция вторая // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 314.

[297] Там же. С. 318.

школу, к которой принадлежит г. Юркевич»[298]. То есть в глазах философа, который придерживается учения антропологического материализма, воззрения мыслителей типа Юркевича представляются тем же, что и алхимия или кабалистика для ученых-естествоиспытателей.

Чернышевский продолжает: «Хороша или дурна теория, которой держусь я, об этом может думать каждый, как ему угодно; но что *человек, держащийся такой теории, должен считать* (курсив мой. – А.Ч.) смешными и пустыми возражения, делаемые теоретиками школы, к которой принадлежит г. Юркевич, это – факт, известный каждому специалисту»[299]. Человек, придерживающийся некоторой теории, должен придерживаться также определенных взглядов, которые подразумеваются этой теорией. В противном случае такой мыслитель будет непоследовательным. Так, материалист смотрит на идеалистические системы как на глубоко неверные, а идеалист, в свою очередь, подобным же образом смотрит на материалистические системы. Это видно даже из прочтения работы Юркевича «Из науки о человеческом духе».

Последовательно придерживаясь материалистической теории, Чернышевский упрекает Юркевича и других идеалистов в том, что они искажают содержание научных открытий: «…школа, к которой принадлежит г. Юркевич… пересматривает труды добросовестных специалистов, чтобы выворачивать факты в пользу теории, прямо противоположной взгляду этих естествоиспытателей»[300].

Далее Чернышевский утверждает, что статья Юркевича направлена не против него, а против тех философов, «которые были не идеалисты»[301]. Соответственно, редактор «Современника» не видит смысла в полемике против Юркевича: «Скажите же, какая мне надобность серьезно смотреть на автора ли известной статьи, на людей ли, его хвалящих, когда я вижу, что лично против меня они повторяют вещи, испокон века повторяемые про каждого мыслителя школы, которой я держусь? Я должен судить так: или они не знают, или они притворяются незнающими, что это – упреки не против меня, а против целой школы»[302]. Но если бы для Чернышевского было чем-то неважным отстаивание взглядов своей «школы», тогда он вряд ли взялся бы за написание «Антропологического принципа». Можно предположить, что Чернышевский не считал Юркевича философом того

[298] Там же. С. 318.
[299] Там же. С. 318.
[300] Там же. С. 323.
[301] Там же. С. 326.
[302] Там же. С. 326.

уровня, на открытую полемику против которого стоит тратить время. Эту догадку можно подкрепить следующими словами Чернышевского: «…я чувствую себя настолько выше мыслителей школы г-на Юркевича, что решительно нелюбопытно мне знать их мысли обо мне»[303].

В контексте полемики об антропологии справедливо будет вспомнить о Лаврове и его ответе на критику Антоновича и Писарева. Статья «Моим критикам» представляет интерес, поскольку взгляды молодых журналистов были во многом сформированы под влиянием Чернышевского. Соответственно, дискуссия Лаврова против материалистов укладывается в рамки спора об «Антропологическом принципе».

Говоря об этом предмете, мы несколько забегаем вперед, так как, со слов Лаврова, «Писарев в “Русском слове” отвел мне уголок в своей картине схоластики XIX века»[304]. Специально статью Писарева «Схоластика XIX века» мы рассмотрим далее.

Лавров разделяет философские системы в самом общем виде на материализм и идеализм, но при этом выделяет из общего ряда идеалистических учений «гегелизм»[305]. Автор пишет: «Есть два рода философских систем, против которых приходится спорить: одни прямо отжившие и носящие в себе на каждом шагу внутреннее противоречие, подмазываемое разными средствами; другие, более последовательные, но страдающие неполнотой – и которые потому лишь недостаточны, что не обнимают вопросов, неизбежных в каждой философской системе. Эти последние самые упорные, и людей, стоящих на этой точке зрения, всего неудобнее убеждать. Для них все связано в их теории и они видят непоследовательность во взглядах, где дается значение и тем неопровержимым фактам, которые у них остаются в стороне»[306]. К «отжившим» явно относится догегелевский идеализм, в то время как «более последовательные» теории по описанию похожи на материализм Чернышевского. Далее Лавров уточняет, что «идеализм Гегеля и материализм составляют в наше время две

---

[303] Там же. С. 330.

[304] Лавров П.Л. Моим критикам // Русское слово. 1861. Июнь. Отдел II. Русская литература. С. 48. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Russkoe_slovo_1861_06.pdf (дата обращения: 24.06.2022).

[305] Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965.С. 44–338.

[306] Лавров П.Л. Моим критикам // Русское слово. 1861. Июнь. Отдел II. Русская литература. С. 50. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Russkoe_slovo_1861_06.pdf (дата обращения: 24.06.2022).

школы второго рода; … Вторая сильна своим современным историческим значением… Эта школа выставила обоих моих оппонентов»[307]. Иными словами, различные виды идеализма Лавров оценивает достаточно низко, но делает исключение для системы Гегеля. Еще при анализе «Очерков вопросов практической философии» мы увидели, что Гегель оказал существенное влияние на образ мыслей Лаврова. Важно подчеркнуть, что Лавров характеризует Антоновича и Писарева именно как материалистов, не сводя их взгляды к позитивистским только на том формальном основании, что они симпатизируют научному знанию.

В целом, говоря положительно о материализме, Лавров высказывается об Антоновиче и Писареве двойственно: «…я с нетерпением ожидаю ответа моих философских оппонентов статье г. Юркевича, хотя сомневаюсь, чтобы они дали надлежащий ответ, возражающий аргумент за аргументом, а не отзывающийся о целом по нескольким отрывочным фразам»[308]. Вероятно, пример Чернышевского, который не счел нужным подробно отвечать на критику своей статьи, а также знакомство Лаврова с манерой ведения полемики своих оппонентов, привел его к такому выводу. Надо заметить, что такая манера дискуссии, которую хотел бы увидеть Лавров в исполнении Антоновича и Писарева, свойственна скорее именно Лаврову, нежели им.

Дискуссия между Лавровым и Антоновичем представляет историко-философский интерес, но не в рамках данного исследования. Затронем только тот вопрос, который важен в контексте различения материализма и идеализма, а также отношения позитивизма к ним.

Лавров пытается доказать, что «вещество» в материализме не просто название, абстракция, а вполне *конкретное метафизическое* понятие. В философии XIX в. метафизика понималась почти как бранное слово, противопоставляемое науке. Вероятно, с этим связано неприятие Антоновичем метафизичности материализма и отстаивание научности этой партии. Лавров утверждает, что если «вещество» – всего лишь абстракция, то дуалистическое деление сущего на дух и материю не должно противопоставляться материалистической теории[309]. Упрекая материалистов за неприятие дуализма в философии и непризнание субстанциальности психических процессов, Лавров пишет: «Зачем вы мешаете другим дать особое назва-

[307] Там же. С. 50.
[308] Там же. С. 51.
[309] Своеобразная попытка защитить дуализм от нападок материалистов сегодня может быть понята в контексте проблемы идеального, о которой писали Э.В. Ильенков и М.А. Лифшиц.

ние тому, в чем они происходят, если для вас вещество есть *только* название. Но в том дело, что оно не есть *только* название, только *совокупность* восприятий внешнего мира, из которой вы мысленно выделили деятельность и процессы, для понятия о силе»[310]. Лавров подводит свое рассуждение к тому, что «*материалисты не могут дать точного определения веществу, не впадая в метафизику или не становясь в противоречие с собственным учением*»[311]. Иными словами, философия материализма, по Лаврову, представляет собой метафизику и не может быть ничем иным.

Тем не менее Лавров высоко оценивает философскую партию Чернышевского, утверждая, что «материалист делает одно только предположение, где остальные догматики делают их несколько»[312]. К догматикам в понимании Лаврова относятся идеалисты и материалисты, но для последних догма представляет собой лишь отправную точку в построении теории. Характеризуя соотношение материализма и естествознания, Лавров пишет: «Для всей философии природы нельзя придумать более удобного построения (если непременно нужно построение). “Старайся свести все изучаемое на самые простые, на самые наглядные явления: историю на психологию и физиологию, психологию – на физиологию, физиологию – на химию и механику, химию – на механику; где это приведение не доказано, предположи его – оно будет открыто рано или поздно; где сведение невозможно или слишком трудно – говори о свойствах вещества, о силах вещества”. – Вот учение, большая часть которого составляет могущество и начало современной науки»[313]. Иными словами, автор ставит материализм в зависимость к естественным наукам, ведь без этих последних от философской системы остались бы только «метафизические» положения.

Таким образом, материализм менее «метафизичен», чем идеализм, а также теснее связан с естественными науками. Эти обстоятельства делают материализм более совершенной формой философии в глаза Лаврова, чем идеализм. Данные рассуждения были произведены в основном с опорой на критику Антоновича.

Далее автор пишет о Писареве и обращается к теме морали в материализме. Так, по Лаврову, «материалист…, ставя на первое место в своей теории вопрос об общих законах мира, которым человек подчиняется как частный случай, должен последовательно прийти к призрачности всей

---

[310] Там же. С. 61.
[311] Там же. С. 63.
[312] Там же. С. 64.
[313] Там же. С. 64.

нравственной оценки мыслей и действий»[314]. Другими словами, последовательное проведение материалистических принципов в сфере этики должно приводить к нигилизму. Следовало бы сказать, что уже статья Чернышевского «Антропологический принцип в философии» говорит об обратном: нравственность не отрицается, а обосновывается посредством материальных оснований. Но, вероятно, Лавров не считал эту работу до конца последовательной. Далее автор пишет, что «самый последовательный человек… будет человек *безучастный* к нравственной оценке предметов, *индифферентист* в жизни»[315]. Другими словами, Лавров утверждает, что следование материалистическому взгляду на мир должно приводить к отрицанию этики, в то время как Чернышевский и его школа стоят на том, что именно на основе материалистического мировоззрения и возможна этика.

В этом смысле не вполне ясно, как «безучастность» согласуется с направленностью материалистов на создание и воплощение социалистических теорий. Ведь побуждение к совершенствованию общественного устройства имеет не только политэкономическое, но также и нравственное основание. Эта практическая сторона материализма, с одной стороны, не может привести к нравственному скептицизму, с другой стороны, обосновывает внутреннюю необходимость нравственности. На этом основании можно предполагать, что Лавров просто не считал своих современников последовательными материалистами.

Подчеркивая социально-политическую роль материализма, Лавров пишет: «Вся сила материализма, как современной партии, есть неумолимая борьба против уступок старым кумирам, против зла, коренящегося в предрассудках»[316]. Иными словами, автор считает, что эта философская партия имеет противоречие, которое в теории должно проявляться как отсутствие морали, а на практике оказывается ее реализацией.

Лавров пишет не только о материализме в целом, но и более конкретно. Автор говорит, что «и сам г. Писарев, отрицающий нравственные идеалы, …порицает иное, как *нравственно дурное*, другое хвалит, как *нравственно хорошее*, а следовательно допускает вне необходимого сцепления причин и следствий, нравственное достоинство человеческих чувств и действий. Он этого не допустить и не может: ведь было же какое-нибудь нравственное побуждение у него, когда он писал статью о схоластике; он хотел высказать: вот это дурно, а это хорошо. Он наверно с от-

[314] Там же. С. 66.
[315] Там же. С. 66.
[316] Там же. С. 67.

вращением посмотрел бы на того, кто ему сказал бы: не все ли равно, писать статью согласно своим убеждениям или против них, если такая требуется»[317]. Согласно Лаврову, Писарев оказывается удачным примером материалиста, который в теории и практике нравственности допускает противоречие. Однако мы не наблюдаем в работах Писарева такой крайний нигилизм в отношении морали. Более того, и самый «нигилизм» имеет нравственное основание.

В завершении статьи Лавров с некоторой досадой замечает, что «г. Писарев, с его пренебрежением к спору *о словах*, просто принял на веру доказательства г. Антоновича что я, дескать, эклектик»[318]. Однако, как мы видели по «Очеркам» и как видно в данной статье, Лавров по-позитивистски пытается преодолеть метафизику, чтобы смотреть на философию не с позиции партии, а как непредвзятый ученый. Но именно поэтому он оказывается, несмотря на свою близость к взглядам своих оппонентов, не вполне материалистом, но и не позитивистом, и тем более не идеалистом.

Глава 7.
Д.И. Писарев против «схоластики» П.Д. Юркевича и русских журналов 60-х гг. XIX в.

Статья Писарева «Схоластика XIX века», вышедшая в 1861 г. в журнале «Русское слово», представляет собой значительный эпизод в дискуссии об антропологическом принципе и партийности философии. Для адекватного понимания данной работы следует обратить внимание на то, как исследователи оценивают философские взгляды Писарева. Это тем более необходимо, так как рассматриваемая статья стала переходом мыслителя от просветительских идей к революционно-демократическим.

А.Н. Маслин пишет, что Писарев испытал на себе влияние идей позитивизма, но остался материалистом: «Подчеркивание мировоззренческого значения естествознания порой означает у Писарева в определенном смысле материалистически истолкованные позитивистские веяния»[319]. А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров оценивают философию Писарева как предшествующий этап в становлении марксистской онтологии: «Писарев в сущности был метафизическим материалистом; диалектика проявляется

[317] Там же. С. 68.
[318] Там же. С. 69.
[319] Маслин А.Н. Писарев Д.И. // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 140.

у него лишь стихийно, и то главным образом в области естественных наук, когда он рассматривает развитие в растительном и животном мире»[320]. В.С. Никоненко, рассматривая «реализм» Писарева как продолжение философии Чернышевского и Добролюбова, подчеркивает важность внимательного изучения: «Противоречивые оценки философских воззрений Писарева становятся возможными в том случае, если в поле зрения исследователя попадают отдельные статьи мыслителя, пусть даже наиболее важные, а также в том случае, если не учитывать особенности выражения его философских взглядов»[321].

В контексте полемики вокруг «Антропологического принципа в философии» особенно важно иметь в виду следующее замечание Никоненко, в котором исследователь выступает против обесценивания философии «реализма»: «“Антитеоретические” высказывания Писарева направлены против схоластики, теоретического скудоумия дудышкиных и Н. Ко, против реакционных концепций»[322].

Полемическая работа Писарева «Схоластика XIX века» разбита на две статьи, каждая из которых вышла в 1861 г. в журнале «Русское слово». Главы I–X датированы 12 мая, а XI–XVII главы – 3 сентября.

В первой части Писарев выразил свое отношение к современной ему журнальной «критике», высказав в то же время свои взгляды на проблему партийности философии и обозначив некоторые замечания о взглядах Лаврова и методах критики Антоновича. В связи с этим Лавров и написал свою статью «Моим критикам».

Во второй части автор более определенно говорит о журналистах «Отечественных записок», которые критиковали Чернышевского и, соответственно, также материализм, «реализм» и «нигилизм». Среди таких авторов Писарев называет Альбертини, Бестужева-Рюмина, Дудышкина. Кроме того, Писарев упоминает «Русский вестник» и в отдельных главах – Юркевича.

Иными словами, Писарев высказывается против «схоластики» журналов «Русский вестник» и «Отечественные записки», а также таких мыслителей, как Юркевич и Лавров. С мировоззрением же Чернышевского и Антоновича журналист «Русского слова» соглашается. Следует рассмотреть описанное сочинение детально.

---

[320] Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л.: Наука, 1970. С. 419.

[321] Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. С. 83.

[322] Там же. С. 88.

Критикуя «схоластику», Писарев затрагивает проблему эффективности современной ему журналистики: «Пишущие люди забывают, что они пишут не для себя, а для общества»[323]. Как результат, читающая публика следит не за борьбой идей, которые выработаны мыслителями, а за «скандальной стороной» журнальной полемики. Далее Писарев выступает против иллюзий о воздействии русских журналов на сознание народа. Шестидесятник подчеркивает, что «о влиянии на простой народ… смешно и говорить. Наш народ, конечно, не знает того, что о нем пишут и рассуждают, и, вероятно, еще лет тридцать не узнает об этом»[324]. Писарев выражает сомнение в том, смогла ли журналистика решить хотя бы один практический вопрос, относящийся к жизни народа.

Теоретическая деятельность не может изменить жизнь «народа», представители которого не только в силу нехватки образования не могли понять статьи, публикуемые в журналах 60-х гг. XIX в., но и почти никогда не владели элементарной грамматикой, то есть не умели читать. Соответственно, справедливо положение Писарева, что «граждан воспитывает жизнь, а не книга»[325]. Журналистика вообще не может приблизить теоретика к «народу», для этого необходимо жить среди него и иметь с ним общие интересы.

Во фрагменте текста, вырезанном цензурной правкой, Писарев оценил русского крестьянина как такого представителя общества, который «еще не в состоянии возвыситься до понятия собственной личности, возвыситься до разумного эгоизма и до уважения к своему *я*»[326]. В этих словах можно узнать отблески этической теории, которую параллельно разрабатывали Чернышевский и Лавров.

В этом же фрагменте Писарев предлагает стратегию просвещения народа, то есть пропаганды разумного эгоизма. После изъятой части текста следуют слова: «Это среднее сословие, гуманизированное общечеловеческими идеями, может сделаться посредником между передовыми деятелями русской мысли и нашими младшими братьями – мужиками»[327].

В начале главы IV Писарев формулирует цель русской журналистики и ее целевую аудиторию. Цель журналистики, согласно Писареву, заключается в том, чтобы разбить предрассудки своей аудитории и «помочь

---

[323] Писарев Д.И. Схоластика XIX века // Писарев Д.И. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 98.
[324] Там же. С. 99.
[325] Там же. С. 100.
[326] Там же. С. 101.
[327] Там же. С. 101.

ей выработать себе разумное миросозерцание»[328]. Но воздействовать на образ мыслей сформировавшихся людей не представляется возможным силами журналов, а потому целевая аудитория должна состоять из «людей молодых и свежих, людей, способных принять истину и отрешиться от отцовских заблуждений»[329]. Хотя в этих рассуждениях есть здравое зерно, следует заметить, что оно имеет явно народнический и просветительский характер, то есть отчасти утопический.

Данные рассуждения о задачах журналистики и стратегии просвещения могут показаться далекими от вопросов собственно философских, от проблем партийности философии и антропологического принципа. Но Писарев именно с этого начинает изложение своего материалистического взгляда на мир, человека, общество. Если Чернышевский в «Антропологическом принципе» подходил к вопросу издалека, говоря сначала о связи политических и философских взглядов, о материальном единстве мира, то Писарев отстаивает материализм и критикует «схоластику» (идеализм), начиная с изложения стратегии ведения журналистской деятельности. Насколько мы видим, обратить внимание на эти акценты необходимо для более полного уяснения взглядов Чернышевского и Писарева.

Развивая идею о партийности философии, Писарев критикует «рассудительных людей», которые пытаются найти золотую середину. Однако «нейтралитет, который стараются держать люди рассудительные, есть в сущности оптический обман»[330]. Такой оптический самообман можно обнаружить в работе Лаврова, который пытался быть вне материализма и идеализма, объясняя это стремление тем, что обе партии «метафизичны», а потому ненаучны.

Затрагивая тему литературы, Писарев высказывает суждение о среднем сословии как о главном акторе общественных преобразований. «Борьба идей, а не личностей, столкновение понятий и воззрений возможны только в этом классе»[331]. С одной стороны, этим Писарев объясняет преобладание в литературе выходцев из среднего класса в качестве героев. С другой стороны, автор подчеркивает значимость этого класса в идеологической и, соответственно, политической борьбе. Также Писарев пишет о психологической значимости такого подбора героев: «Занимаясь преимущественно средним сословием, наша изящная словесность обращает свое

[328] Там же. С. 102.
[329] Там же. С. 102.
[330] Там же. С. 104.
[331] Там же. С. 107.

внимание не столько на общество, сколько на человеческую личность»[332]. Таким образом литература отражает «явления русской жизни».

Далее автор подчеркивает, что «критика» не должна придумывать новые явления, которых нет в жизни, а только следовать литературе, которая, по мысли Писарева, справляется со своей задачей. Так, он пишет, что «критика может только обсуживать существующие явления, выражать потребности, носящиеся в обществе, а не порождать новые явления»[333]. Важно понимать, что этим автор не пытается принизить значение «критики», а только указывает ее роль. Более того, Писарев пренебрежительно отзывается именно о тех «жалких людях», которые чувству и жизни предпочитают «строгую систематичность» и построение теорий. Но в таких словах автор критикует не систему и теорию вообще, а идеализм, который ставит системы и теории выше той действительности, в которой существует человек, то есть в материальной субстанции, в широко понятой природе.

В соответствии с пониманием, что при формировании мировоззрения *действительность* важнее *теоретических построений*, Писарев высказывается о характере Отечественной войны 1812 г. и действиях народа материалистично и даже несколько по-утилитаристски: «Эти миллионы поднимаются не для того, мне кажется, чтобы отстоять какую-нибудь общую идею, а для того, чтобы защитить свои личные интересы»[334].

В контексте различения *живого чувства* и *идеалистических теорий* Писарев ставит проблему современной ему журналистики следующим образом: «Нас заели фразы, мы пустились в диалектику, воскресили схоластику»[335]. То есть вместо «настоящего дела» обсуждаются «слова и отвлеченности»: в духе, близком средневековью.

Выступая против «теории», Писарев обращает внимание на то, что вряд ли кто-либо стал бы оспаривать следующее положение: «“Уважайте в себе и в других человеческую личность”»[336]. Но применять такую истину, очевидную в теории, оказывается затруднительно на практике: «…посмотрите вокруг себя – вы встретите на каждом шагу противоречия этому простому правилу практической нравственности; загляните в историю человечества, и вы убедитесь в том, что оно даже теоретически не

---

[332] Там же. С. 107.
[333] Там же. С. 108.
[334] Там же. С. 110.
[335] Там же. С. 111.
[336] Там же. С. 112.

уяснило себе этой идеи»[337]. Из этого обстоятельства Писарев выводит правило, согласно которому «*приложение принципа к делу гораздо важнее самого принципа* (курсив мой. – А.Ч.)»[338]. Можно было бы возразить, что для применения принципа необходимо этот принцип уяснить на теоретическом уровне. Но здесь, как и в случае с текстами Чернышевского, автор делает акцент на том, что наиболее важно для него, даже если из-за этого акцента как будто происходит переход из одной крайности в другую – не менее сомнительную – крайность. Тем не менее это крайность не по сути, а только по форме: чтобы выпрямить согнутую палку, сначала приходится выгнуть ее в обратную сторону.

Именно осуществление принципов на практике Писарев считает наиболее важной проблемой, так как об этих принципах, как он считает, редко возникают разногласия. Споры чаще ведутся о частностях. Журналист «Русского слова» пишет в соответствии с принципом партийности: «…кто не сходится с нами в основании, с тем мы считаем всякий спор совершенно бесполезным»[339]. Поэтому Писарев и не видит необходимости в серьезной полемике ни с «Русским вестником», ни с «Отечественными записками», ни с Юркевичем. Очевидно, того же взгляда придерживался и Чернышевский.

Подчеркивая пользу и жизненность материалистического взгляда, а также отвлеченность и фантастичность идеалистического, Писарев предлагает релятивистский взгляд на прекрасное. Так, он утверждает, что «абсолютной красоты нет»[340] и что «понятие красоты лежит в личности ценителя, а не в самом предмете»[341]. Далее Писарев выражает эту мысль формулой: «Красота чувствуется, а не меряется аршином»[342]. И хотя такой взгляд нельзя считать необходимым для материализма, все-таки его можно вывести из материалистического понимания мира и человека. Писарев осознает зависимость эстетического чувства от деятельности мозга, поэтому утверждает, что «силлогизмы», из которых следует, что произведение художественно, не имеют значения, если оно «не подействовало на мою нервную систему»[343].

---

[337] Там же. С. 112.
[338] Там же. С. 112.
[339] Там же. С. 112.
[340] Там же. С. 115.
[341] Там же. С. 115.
[342] Там же. С. 115.
[343] Там же. С. 115.

С этим положением о восприятии произведений искусством индивидами связано утверждение о том, что «строго проведенная теория непременно ведет к стеснению личности»[344]. По Писареву, если мы ставим теорию выше личности, это приводит к тому, что личность самоистязает себя ради идеи, теории, предрассудков. С данным пониманием сообразно и положение о недопустимости руководства над трудом художника. Писарев утверждает, что человека искусства нельзя ни «наталкивать», ни «оттаскивать». В соответствии с этими словами автор упрекает «г. –бова» (Добролюбова) за то, что он стремится «запрячь поэзию в воз»[345]. Но, кажется, в данном вопросе истина находится где-то посередине.

Далее Писарев пишет: «Наше время решительно не благоприятствует развитию теорий. Народ хитрее стал, как выражаются наши мужики, и ни на какую штуку не ловится»[346]. Писарев понимает под словом *теория* не любое теоретическое построение, а именно идеалистические концепты, например, философскую систему Гегеля. Такой теории Писарев противопоставляет «современный, здоровый и свежий материализм»[347], который в большей степени соответствует духу русского мужика и всего народа. От лица русского народа идеолог «нигилизма» пишет, что «нам мало понятны энтузиазм и мистицизм страстного адепта»[348].

В этической сфере отказ от идеалистической теории и восприятие материалистического взгляда на мир приводит к разумному эгоизму. Стоит сказать, что разграниченные разумный эгоизм и эгоизм в обыденном смысле представляют собой различные явления, которые отличаются степенью своего развития не только в философии Чернышевского, но и воззрениях Писарева. Журналист «Русского слова» пишет: «Если бы все в строгом смысле были эгоистами по убеждениям, …не создавая себе искусственных понятий идеала и долга и не вмешиваясь в чужие дела, то, право, тогда привольнее было бы жить на белом свете, нежели теперь, когда о вас заботятся чуть не с колыбели сотни людей, …которые вас знают не как личность, а как единицу»[349]. Другими словами, последовательное проведение теории разумного эгоизма на практике способствует более благоприятному существованию и продуктивному развитию общества, при этом личность и ее свобода не приносятся в жертву. Разумеется, в

[344] Там же. С. 116.
[345] Там же. С. 118.
[346] Там же. С. 118.
[347] Там же. С. 118.
[348] Там же. С. 118.
[349] Там же. С. 119.

России XIX в. осуществить такое было невозможно, однако Чернышевский и Писарев были уверены, что общество способно развиться до соответствующего уровня в будущем.

В сфере же науки, по Писареву, идеализм приводит к тому, что «элемент фантазии» «разыгрывается в чужой области». Иными словами, идеалистические построения представляют собой антипод научности. Но если фантазия остается в своем собственном статусе, то есть понимается как художественный вымысел, то она не приносит и не может принести человечеству и науке никакого вреда.

Решая вопрос о цели (смысле) жизни, Писарев дает иной ответ, чем Чернышевский и Лавров. Если последние два мыслителя считали, что жизнь обретает высокий смысл при привнесении индивидом пользы человечеству, то Писарев смотрит на это значительно проще: «…не спрашивайте о цели; цель сама найдется, и жизнь решит вопросы прежде, нежели вы их предложите»[350]. Взгляд Писарева следует признать вполне здравым, но ставить на этом точку нам кажется опрометчивым; следовало бы дополнить его положениями из философии Чернышевского и Лаврова, которые мы упомянули. Другими словами, сама жизнь (действительность, реальность) опережает человека в достижении истины, истина уже есть в жизни, а человек только следует этой реальной истине, соответственно, всегда как бы опаздывает. В этом правота Писарева. Но в то же время человечество – это часть «жизни», а потому не может быть ничего более значительного в жизни индивида, чем приведение действительности к ее собственной истине. В этом правота Чернышевского и Лаврова.

Далее Писарев поднимает проблему соотношения эгоизма и добра в человеке: «…как согласить эти эгоистические начала с любовью к человечеству? Об этом нечего заботиться. Человек от природы существо очень доброе»[351]. Так, если не ставить перед индивидом различных требований, которые мы наблюдаем на протяжении почти всей истории человечества, то человек будет добр. Такое понимание человеческой природы напоминает концепцию естественного состояния Руссо, и Писарев обращает на это внимание. Но Писарев идет дальше французского мыслителя, так как замечает, «что дикари живут при таких условиях, которые мешают свободному развитию характера»[352]. Среди таких условий журналист «Русского слова» выделяет а) угрозу со стороны природы, к которой дикарь еще не вполне адаптировался, б) суеверия и предрассудки, в) стремление к

[350] Там же. С. 120.
[351] Там же. С. 120.
[352] Там же. С. 121.

идеалу. Иными словами, Писарев представляет развитие общества в три этапа: 1) дикое состояние, при котором человек находится во власти природы и *теорий*, 2) цивилизованный человек, который смог покорить природу настолько, чтобы не бояться ее, но не освободился от своих *теорий*, 3) человек, который разовьется настолько, что сможет отбросить *теории*. Так, Писарев пишет, что «эмансипация личности и уважение к ее самостоятельности является последним продуктом позднейшей цивилизации»[353].

Насколько видно, природа оказывается не таким значительным препятствием на пути развития человечества, как продукт самих людей – теории, то есть предрассудки и идеалы. «Теоретикам нет дела до того, что есть в наличности; они говорят: так должно быть»[354]. Писарев ставит идеалистам в упрек то, что они не свои понятия сообразуют с действительностью, а наоборот: действительность хотят «переделать» под свои понятия. Причем речь идет не о социальном преобразовании и не о подчинении природы человеку, а о фантастическом мировоззрении, которое идет вразрез с реальностью. *Идеалист воображает мир иным, а материалист осознает мир в его наличности и делает иным на практике*.

Таким образом, противником материализма оказывается идеалистическая теория. Писарев пишет, что «в практической жизни мы все материалисты и все идем в разлад с нашими теориями»[355]. Поэтому материалист не входит в противоречие, когда занимается философией или наукой, так как его практика соответствует материалистической теории. Идеалист же не может связать практику и теорию, в силу чего для него «идеал служит вечным упреком и постоянным кошмаром»[356]. По Писареву, материалист принимает *очевидность* как критерий истины, в то время как идеалист по мере сил старается бороться с очевидностью, чтобы защитить свои теоретические построения.

Также Писарев упрекает «философов всех времен» за растрату их труда на «бесплодные усилия понять несуществующее». Вместо этого следовало бы уделить внимание тому, что предстает перед непосредственным взглядом человека. На основании этих положений выводится формула, напоминающая по способу доказательства аргумент Добролюбова и Чернышевского против души: «*Невозможность очевидного проявления исключает действительность существования*»[357].

---

[353] Там же. С. 121.
[354] Там же. С. 121.
[355] Там же. С. 122.
[356] Там же. С. 122.
[357] Там же. С. 123.

Утверждая, что наука вытесняет умозрительную философию, Писарев выдвигает требование, которое можно распространить на всю философскую партию материализма: «…мы хотим знать, что есть, а не догадываться о том, что может быть»[358].

Глава X посвящена разбору ряда статей Лаврова. Писарев критикует его философию за «неопределенность» и «диалектику». По Писареву, слабая сторона Лаврова, которую не замечает «критика» (то есть другие журналисты), заключается «в отсутствии субъективности, в отсутствии определенных и цельных философских убеждений»[359]. Иными словами, Лавров не относит себя ни к материалистам, ни к идеалистам, пытается быть не в философии, а над философией. В *чрезмерном стремлении* к объективности Писарев и видит недостаток.

Писарев пишет о публичных лекциях Лаврова, опубликованных в январском выпуске «Отечественных записок». Журналист «Русского слова» ожидал увидеть в этих лекциях взгляд Лаврова на современную философию, то есть хотел обнаружить ту самую партийность и субъективность. Но «Лавров с особенным старанием скрыл свою личность так, что вы до нее решительно не доберетесь»[360].

По Писареву, Лавров не высказывает никаких конкретных суждений, а его мысль ограничивается общими местами. Писарев видит необходимость в приложении философских достижений на практике, то есть она должна быть полезна, а «то, что г. Лавров называет философиею, то отрешено от почвы, лишено плоти и крови, доведено до игры слов, – это схоластика, праздная игра ума»[361]. Так, Лавров ставит вопрос о том, «что такое я»[362], но в результате рассуждений не дает ответ. Более того, Лавров отводит этому вопросу место за границами науки, то есть считает его принципиально неразрешимым.

Писарев утверждает, что по своему содержанию лекции Лаврова «бесполезны», а потому их не стоит подробно разбирать и критиковать частности. В связи с этим журналист «Русского слова» критикует Антоновича за его рецензию на первые две лекции Лаврова, которая опубликована в «Современнике» за апрель 1861 г. По мысли Писарева, Антонович

---

[358] Там же. С. 123.
[359] Там же. С. 125.
[360] Там же. С. 126.
[361] Там же. С. 126.
[362] Там же. С. 126.

«доказывает логическую непоследовательность тогда, когда следовало бы доказать практическую бесполезность»[363].

Писарев предлагает свой подход к критике лавровских лекций: нужно спросить, актуальны ли разговоры об умозрительной философии и получилось ли у Лаврова сказать по этой теме что-либо достойное внимания. Как пишет Писарев, Антонович углубляется в оценку второго вопроса, который касается Лаврова, но первый вопрос о жизнеспособности спекулятивной философии Антонович оставляет без внимания.

Здесь важно заметить, что Писарев приводит соображение Антоновича о том, что Лавров эклектик, но не высказывает своего суждения. Лавров же в статье «Моим критикам» утверждал, что Писарев согласился с Антоновичем, хотя мы не наблюдаем ни согласия, ни оспаривания.

Писарев считает, что Антоновичу следовало разобрать также третью лекцию, так как в ней «философские убеждения г. Лаврова высказываются, наконец, в более определенной форме и ведут к реальным выводам в сфере практической жизни»[364].

Проанализировав труд Лаврова, Писарев заключает: «В области нравственной философии взгляды наши почти диаметрально противоположны»[365]. Для Писарева важно непосредственное восприятие действительности такой, какая она есть, то есть восприятие очевидности; а нравственный идеал, аскетизм и стремление к цели для него не представляют никакого смысла. Лавров же, по Писареву, подчиняет очевидность и непосредственность систематичности и формальной логике, действительность делит на вещи-в-себе и явления, изгоняя тем самым очевидность из сферы познания, а также нравственное становление личности сводит к стремлению к идеалу и «нравственным специям и ингредиентам». Иными словами, материалист Писарев видит в Лаврове спекулятивного философа, идеалиста. Однако характеристика, которую дали Лаврову Чернышевский и Антонович, должна была бы несколько оправдать Лаврова в глазах Писарева, если бы он согласился с тем, что автор лекций не идеалист, а эклектик. Как мы видели, эклектизм взглядов Лаврова заключается в том, что он оказывается наполовину позитивистом, наполовину материалистом. Более того, излагая свое этическое учение, он дал категориальное обоснование разумного эгоизма.

В завершение первой части «Схоластики XIX века» Писарев пишет, что другие философы, помимо Лаврова, не достойны такого внимания,

---

[363] Там же. С. 128.
[364] Там же. С. 129.
[365] Там же. С. 129.

поэтому ограничивается о них парой слов. К примеру, о Страхове он говорит в едком ироническом тоне: «Страхов считает нужным доказывать, что между человеком и камнем большая разница»[366]. О Юркевиче же журналист «Русского слова» скажет позднее в связи с «Русским вестником» и «Отечественными записками».

Вторая часть начинается со слов о консервативно-либеральных журналистах, которые негативно высказываются о революционно-демократической критике. Писарев оправдывает «свистунов» тем, что критика и ирония не могут принести вред: «Живая идея, как свежий цветок от дождя, крепнет и разрастается, выдерживая пробу скептицизма»[367]. Более того, здоровый скептицизм необходим, так как со сменой поколения меняются убеждения и идеи, а «что казалось неопровержимым вчера, то валится сегодня»[368]. Соответственно, отказаться от написания статей и ждать, пока мировоззрение окончательно сформируется, как рекомендуют оппоненты «свистунов», Писарев считает неправильным. И дело не только в том, что взгляды человека всегда пребывают в становлении, но и в том, что «страстный бред или пылкая диалектика юноши всегда западают в душу слушателя глубже и шевелят ее живее, чем мудрый совет старика»[369]. Это тем более верно, что авторитеты, по Писареву, бывают ложными и тогда могут быть разбиты сомнением, а если авторитет окажется не ложным, то сомнение его признает.

Писарев смотрит на многие вещи как на относительные: не только эстетика, но и познание имеет релятивистский характер. Так, он утверждает, что воззрения не могут быть ни истинны, ни ложны, так как их много и они равноправны. Следует сказать, что такое положение не вполне соотносится с материалистическим мировоззрением и смотрится скорее как элемент полемики, чем серьезное утверждение.

Далее Писарев выдвигает знаменитый ультиматум своей философской партии, к которой следует отнести также Чернышевского, Добролюбова и, с некоторыми оговорками, Лаврова: «…что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть»[370].

---

[366] Там же. С. 131.
[367] Там же. С. 133.
[368] Там же. С. 134.
[369] Там же. С. 135.
[370] Там же. С. 135.

«Полемические красоты» Чернышевского, как пишет Писарев, «взволновали журнальный мир»[371]. Многих журналистов больше привлекают споры и полемика, чем научные открытия. Писарев утверждает, что «Русский вестник» и «Отечественные записки» уделяют Чернышевскому чрезвычайно много внимания. К примеру, отмечается, что «Русский вестник» опубликовал ответ на июньскую статью «Современника» в номере своего журнала за тот же месяц.

Как известно, «Отечественные записки» упрекали Чернышевского за то, что он проигнорировал Юркевича: «…ведь считали же они отказ Чернышевского за доказательство его несостоятельности»[372]. Но, как писал редактор «Современника» в «Полемических красотах», ему нет смысла спорить с Юркевичем. Чернышевский объяснял это тем, что его оппонент ведет дискуссию не против него, а против материалистов вообще, а также тем, что Чернышевский ставил Юркевича значительно ниже себя в качестве мыслителя. Писарев же пишет, что спор с Юркевичем и вообще с идеалистами есть то же, что «ломать себе голову, следя за извилинами ваших аргументаций, написанных тяжелым, неясным языком 30-х годов»[373]. Иными словами, взгляды идеалистов Писарев оценивает как устаревшие. Кроме того, он утверждает, что полемика с ними лишена смысла потому также, что в этом нет необходимости для просвещения и пропаганды идей: «Чтобы убедить публику? Да она и без того на нашей стороне»[374].

Также Писарев не видит в серьезной полемике против идеалистов ничего интересного для читателей: «Если бы мы стали вас опровергать по пунктам, статьи наши вышли бы так же скучны и головоломны, как ваши критические исследования»[375]. Соответственно, журналист «Русского слова» считает излишней полемику материалистов против идеалистов, за тем исключением, если спор будет вестись при помощи иронии и «свиста».

Писарев также дает похожую рекомендацию «Отечественным запискам», которые позиционируют себя «серьезными» в противовес «мальчишкам» и «свистунам» из «Современника» и «Русского слова». «Вы должны показывать вид, будто чувствуете к нам полнейшее, холодное, равнодушное презрение, будто *игнорируете* нас»[376]. Однако консерватив-

[371] Там же. С. 136.
[372] Там же. С. 138.
[373] Там же. С. 138.
[374] Там же. С. 138.
[375] Там же. С. 138.
[376] Там же. С. 139.

но-либеральная печать не выдерживает «свиста» и «насмешек», а потому посвящает Чернышевскому статьи, авторы которых стремятся разоблачить его.

В ответ на замечание Чернышевского о том, что «Отечественные записки» не имеют единства направления, Дудышкин отреагировал умеренным согласием, считая, что это положительная сторона. Писарев оспаривает обе точки зрения, так как, несмотря на отсутствие единства, которое подразумевал Чернышевский, он усмотрел другое, а именно: «…недоступность живым интересам, …*игнорирование* живых и больных мест нашей частной и общественной жизни»[377]. Но такое «единство» вряд ли можно ставить в заслугу редакции журнала.

Обозначая проблему полемики между представителями различных философских партий, Писарев поднимает тему авторитетов. Так, он отмечает, что спорить с представителем своего же лагеря «приятно», так как есть возможность сослаться на авторитет, как, например, средневековые схоласты в ходе диспута могли привести цитату из сочинений отцов церкви или же трактатов Философа. В таком споре ссылка на авторитет сама по себе является полноценным аргументом. Полемика же с представителем иной партии не оставляет такой возможности. Например, ссылки Юркевича на Канта в критическом разборе статьи Чернышевского лишены смысла, так как авторитет кенигсбергского мыслителя вряд ли мог убедить последователя Фейербаха.

В следующей главе Писарев анализирует возражения Альбертини против Чернышевского, но они в основном касаются социально-политических вопросов. Мы отметим чисто философский момент. Из статьи Альбертини Писарев делает следующий вывод о характере его взглядов: «1) должно хвалить своих адептов, хотя бы они говорили вздор и делали гадости; 2) должно ругать наповал своих противников, чернить их всеми правдами и неправдами и радоваться, если чернит их кто-либо другой»[378]. В этих двух пунктах мы видим принцип партийности, но доведенный до абсурда. Согласно первому пункту, материалисты всегда должны хвалить друг друга, также должны поступать идеалисты по отношению к своим единомышленникам. Из второго же пункта следует, что материалист в любом случае обязуется порицать идеалиста, а идеалист – материалиста. Другими словами, из этих пунктов следует, что значение имеют только самые основы, философский фундамент, который не простирается дальше основного вопроса философии. Очевидно, что такой взгляд суще-

[377] Там же. С. 140.
[378] Там же. С. 146.

ственно упрощает суть дела. Вероятно, Писарев смог вывести такие положения из слов Альбертини потому, что этот последний пытался выстроить обличение Чернышевского.

Из этого логически вытекает замечание Писарева, которое он делает уже Бестужеву-Рюмину. Так, журналист «Русского слова» настаивает на том, что при ведении полемики необходимо руководствоваться лишь идеями своего противника как предметом критики. Личные же отношения к оппоненту только навредят процессу дискуссии, так как могут увести от сути разногласия.

В контексте причин падения Рима Писарев пишет, что «Бестужев-Рюмин, как идеалист, не может помириться с трезвым воззрением г. Чернышевского»[379]. С точки зрения последнего, Рим пал *не по необходимости*, а *по причине* нападения варваров. Писарев отстаивает взгляд Чернышевского на то, что «упадок нравов» не может стать причиной разрушения государства или цивилизации. Бестужев-Рюмин упрекает Чернышевского за пожелание «способствовать развитию» народа, когда к этому нет возможности. Писарев же возражает, что для этого достаточно «не мешать», то есть убрать чисто материальные преграды на пути народа к просвещению. Перестав голодать и обретя время на досуг, народ стал бы, по мысли Писарева, не только читать, но и даже писать книги. С этим стоит согласиться, ведь таким же образом появились образованные люди среди привилегированных классов в Античности.

Далее Писарев высказывает противоречивую мысль о том, что пропаганда материализма в России XIX в. невозможна в силу социально-экономической отсталости страны, так как в ней все еще сохраняется «рабство» в виде крепостного права. Журналист «Русского слова» утверждает, что такой порядок поддерживается идеалистическим взглядом на действительность. Однако Белинский, Герцен, Чернышевский и сам Писарев пропагандировали материализм, хотя это и затруднительно в Российской империи.

Развивая идею о распространении материализма, Писарев пишет, что отдельные личности могут приходить к такому мировоззрению двумя путями: 1) испытывая неудачи, утраты и потери, 2) размышляя, чисто теоретически. Первый путь журналист считает трудным, а второй – скорее простым. Причем становление человека материалистом обуславливается обстоятельствами, а потому применимо не только к индивидам, но и обществу.

---

[379] Там же. С. 151.

Далее журналист «Русского слова» говорит о Дудышкине, но в большей мере иронизирует. Так, Писарев оценивает редактора «Отечественных записок» как незначительного мыслителя: «Вы хвалите то, что вам по плечу, – а по плечу вам то, что кажется мизерным утопистам, т. е. людям, смотрящим дальше, чувствующим глубже и говорящим смелее»[380]. Утопистов же, среди которых и Чернышевский, Писарев ставит значительно выше.

В завершение статьи Писарев пишет о Дудышкине как о недобросовестном журналисте, который приписывает своему оппоненту слова, которых тот не писал. Но что важнее, журналист «Русского слова» в контексте «Отечественных записок» упоминает Юркевича, которого вслед за Катковым высоко оценил и Дудышкин. По Писареву, причина этой солидарности кроется в трех причинах: 1) Юркевич выступил против Чернышевского, 2) поддерживает «рутину», то есть устаревшие воззрения, 3) «его доводы чрезвычайно туманны, как вообще доводы идеалистов, старающихся поддержать свои построения путем диалектики»[381].

Позднее, в статье «Московские мыслители», вышедшей в журнале «Русское слово» за 1862 г., Писарев в контексте полемики с Катковым и «Русским вестником» снова упоминает Юркевича и его статью «Из науки о человеческом духе», направленную против «Антропологического принципа в философии» Чернышевского.

В главе VII Писарев пишет о труде Юркевича, что «будет основательнее пройти эту статью молчанием»[382], хотя журналист «Русского слова» все же видит в полемике против этой статьи аргументы и за, и против. Причина же, по которой Писарев снова только упоминает и демонстративно игнорирует работу «Из науки о человеческом духе», заключается в принадлежности Юркевича к лагерю идеалистов: «Решаюсь я не говорить об этой статье собственно потому, что не вижу ни малейшей точки соприкосновения между мыслями г. Юркевича и моими собственными идеями»[383]. Писарев не видит в этих воззрениях той жизненности, к которой сам стремится, поэтому говорит о его статье как об устаревшей и наполненной «диалектическими тонкостями».

---

[380] Там же. С. 156.
[381] Там же. С. 157.
[382] Писарев Д.И. Московские мыслители // Писарев Д.И. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 301.
[383] Там же. С. 301.

Но такое отношение следует воспринимать не как отказ от полемики, а как своеобразный способ спора. Заявляя нежелание писать возражения Юркевичу, Писарев дает ему весьма низкую оценку как философу.

Писарев часто с пренебрежением говорит о «диалектике» как об искусстве спора, в котором упражнялись средневековые теологи, однако здесь отмечает, что готов «пользоваться философскою диалектикою как орудием борьбы»[384]. Иными словами, сам метод для него вполне приемлем, но значение этого метода определяется целью, которую ставит себе «диалектик». Однако Писарев не считает для себя нужным всерьез употреблять средства диалектики для спора со «схоластом», который пользуется ей как будто для упражнения мысли.

Журналист «Русского слова» высказывает суждение, схожее по своему смыслу со словами Чернышевского о статье Юркевича: «*...не умеющие окинуть одним взглядом целое направление мысли, возражают против отдельных подробностей, спорят против частных недосмотров и превращают живую идею в диалектическое толчение воды* (курсив мой. – А.Ч.)»[385]. Соответственно, как считает Писарев вслед за Чернышевским, материалисту следует только «пройти мимо» такого явления, как труд Юркевича.

Такому выводу о Юркевиче и других «схоластах XIX в.» соответствует взгляд Никоненко, который выразил методологическое значение «нигилизма» Писарева по отношению к идеалистической мысли в следующих словах: «Истина может быть только одна, правильное, верное мировоззрение может быть только одно – это ясно осознал Писарев, и вся его деятельность была направлена на развитие научного мировоззрения»[386].

Глава 8.
Физиологическое происхождение психических явлений как обоснование антропологического принципа

Иван Михайлович Сеченов, основатель отечественной физиологической школы, сыграл важную роль в дискуссии об антропологическом принципе. Его широко известная работа «Рефлексы головного мозга» представляет собой не только значимое исследование в области психоло-

[384] Там же. С. 302.
[385] Там же. С. 302.
[386] Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. С. 86.

гии и физиологии, положившее начало научной психофизиологии, но также знаменательный этап в развитии русской философской мысли.

Если Чернышевский и Юркевич излагали свои взгляды на природу человека как эрудиты, философы, то Сеченов писал о психике и работе мозга как специалист, ученый. Но начало дискуссии об антропологическом принципе предшествовало «Рефлексам», а потому ее участники не могли руководствоваться открытиями Сеченова. Зато Сеченов в некотором смысле руководствовался трудами Чернышевского в написании своей знаменитой работы.

Постараемся изложить содержание психофизиологической работы, делая из нее философские выводы, которые имплицитно содержатся в труде ученого. Специальные вопросы, касающиеся аргументации и описания проведенных экспериментов, мы будем опускать, так как наша цель сводится не к доказательству воззрений Сеченова с точки зрения науки XXI в., а к осмыслению их философского значения.

§1. Вступая в дискуссию об антропологическом принципе, Сеченов с первой же страницы «Рефлексов» отмечает, что читатели с интересом следят именно за спором между дилетантами. Так, Чернышевский и Юркевич не были специалистами в вопросах психологии и физиологии, однако именно они стали ключевыми участниками дискуссии. Как профессиональный ученый, Сеченов видит для себя необходимым высказаться на тему сущности психических явлений.

Он обращает внимание, что «брожение умов», которого некоторые представители интеллигенции опасаются, даже при первоначальной ошибочности приводило к великим открытиям. К примеру, алхимические фантазии развились в конечном счете в науку химию. Очевидно, здесь ученый выступает против религиозно-консервативной тенденции к неприятию новых идей и «вольнодумия».

Сеченов утверждает, что воззрения школ материализма и идеализма на психическую жизнь человека различаются между собой в том, что материалисты видят в «душе» продукт мозга, а идеалисты отделяют душу от мозга, который при этом признают органом души. Сам же ученый на словах отказывается от рассмотрения философских вопросов, удовлетворяясь тем положением, что «мозг есть орган души»[387].

Как физиолог, Сеченов сводит мозговую деятельность к мышечному движению, проводя тем самым принцип монизма в науке. Несколько кон-

[387] Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 28.

кретизируя, ученый пишет, что деятельность мозга укладывается в «рамку», которая представляет собой *слово* и *дело*.

§2. «Рефлексы» подразделяются на две главы: о невольных и о произвольных движениях. *Невольные движения* Сеченов также называет *отраженными*, так как они возникают в результате отражения внешнего раздражения от *чувствующего нерва* на *движущий*. Связь между чувствующим и движущим нервами осуществляется посредством промежуточного звена – спинномозгового центра. Другими словами, такие движения происходят помимо воли и имеют характер машинообразности. Причем и головной мозг способен производить отраженные движения. Сеченов пишет, что мозг есть «самая причудливая машина в мире»[388].

§3. Если внешнее раздражение внезапно действует на чувствующий нерв, то отраженное движение придет в соответствие со своей причиной. Иными словами, это будет *чистый рефлекс*. В случае если раздражение ожидаемо, то организм *с необходимостью* будет готовиться к нему: внешне это выразится тем, что мышцы в тех или иных частях тела примут определенное состояние напряжения.

Этот механизм может справиться с силой раздражения, тем самым подавив отраженное движение. Но также возможно, что раздражение преодолеет сопротивление и вызовет внешнее проявление работы рефлекса. На успех подавления может влиять как сила раздражителя (насколько она ожидаема), так и привычка к определенной силе возбуждения нервов. Причем эта привычка не сводится к пассивному игнорированию внешнего возбудителя, а является скорее способностью к управлению своего состояния под действием раздражения.

§4. Сеченов утверждает, что в подавлении невольных движений принимает участие задерживающий механизм, в то время как усилие воли не имеет особого значения. В противном случае, исходя из экспериментов[389], следовало бы допустить работу воли и в повседневной деятельности лягушки.

§5. Между силой и продолжительностью раздражения и отраженного движения (чистого рефлекса) прослеживается прямое отношение. А усиление раздражения может сделать движение также и более обширным. Но такая простая зависимость причин и следствий наблюдается в то время, когда головной мозг не вполне активен (например во время сна).

Во время активности головного мозга рефлекторная схема может усложняться усиливающим механизмом. Так, испуг нарушает стройную

---

[388] Там же. С. 33.
[389] Там же. С. 38–39.

пропорцию раздражения и эффекта в сторону усиления последнего. Но от этого не страдает идея о машинообразности невольных движений, так как испуг имеет характер не нравственного, а механического явления: он по природе происхождения инстинктивен. Из нравственных сил, по Сеченову, не могут возникнуть материальные, то есть мышечные силы.

Таким образом, в случае испуга к изначальной схеме рефлекторного акта (чувствующий нерв – отражающий центр – двигательный нерв) добавляется усиливающий механизм в промежутке до двигательного нерва. Более того, Сеченов выделяет в нервной системе *регуляторов-антагонистов*. Как ясно из названия, один из них усиливает движения, а другой – угнетает.

Исходя из сказанного, ученый заключает, что «эффект испуга есть усиленное отраженное движение»[390]. Схема рефлекса при ожидаемом раздражении от испуга оказывается еще более сложной, но все же остается в соответствии с изложенным.

§6. Рефлексы усиливаются не только чувством страха, но также ощущением наслаждения. Причем, как утверждает Сеченов, не существует для различных видов наслаждения столь же различных аппаратов как для разных вкусов, ощущений, так и для разных способов их восприятия (наслаждение, равнодушие, отвращение). Напротив, для всех этих ощущений есть один нервный центр, который посредством перемен в своем физиологическом состоянии меняет также характер всевозможных ощущений. Наряду с наслаждением имеет место и отвращение, которое тоже представляет собой психический элемент, усиливающий невольное движение.

Невольные движения подразделяются на два вида: 1) чистые рефлексы и 2) «рефлексы от испуга и чувствующего наслаждения»[391]. Различие заключается в том, что чистые отраженные движения лишены психического элемента, в то время как другой тип рефлексов усложнен этими последними. Причем иных психических факторов, кроме страха и наслаждения, в невольных движениях нет.

Говоря о цели невольных движений, Сеченов объясняет их назначение как избегание неприятного и тягу к приятному, полезному. Иными словами, инстинктивные, рефлекторные устремления живого организма сводится к «сохранению целости неделимого»[392]. Данные слова имеют большую значимость, так как исследование ученого посвящено не нерв-

[390] Там же. С. 45.
[391] Там же. С. 47.
[392] Там же. С. 48.

ным системам животных как таковых, а конкретно работе головного мозга человека. Поэтому *неделимое*, которое обладает некоей *целостью* есть не что иное, как *человек*. Проще говоря, естественнонаучные воззрения Сеченова, который решил высказаться о предмете спора между Чернышевским и Юркевичем, строятся на принципе материалистического монизма (следует отметить, что в вопросах антропологии всякий идеализм дуалистичен, так как проводит жесткую границу между материей и душой). Понимание человека как неделимого вполне согласуется с философской антропологией Чернышевского.

Также Сеченов подчеркивает, что рефлекторная схема, которую он предлагает, как таковая не встречается в жизни. Процесс невольных движений протекает не в отдельных мышцах или органах, а в группах этих последних. Явления в действительности гораздо сложнее, чем в предложенной схеме, но она все же объясняет принцип их работы.

§7. Отдельные отражательные элементы объединяются в сложные отраженные движения. Так как «в теле животного и человека нет такой мышцы, которая снабжалась бы вся одним нервным волокном»[393], то любое движение протекает в результате нескольких отражательных элементов. Иными словами, рефлексы возможны благодаря тому, что в организме имеет место межклеточная связь.

Сеченов утверждает, что отражательные элементы группируются между собой: нервные клетки собираются в отростки, а также часть отражательных элементов связаны с механизмами в продолговатом мозгу («переходом» между спинным и головным мозгом).

Следует заметить, что такие физиологические подробности важны для философии, так как если не иметь их в виду, то можно почти случайно прийти к заключениям о человеке как мыслящем разуме (в духе Декарта). Но такой «рациональный» взгляд представляется упрощением человеческой сущности. Чисто спекулятивная философия строит занимательные теории, но жертвует ради этого живой действительностью. В то же время мы не должны и вульгаризировать сущность человека, сводя ее исключительно к физиологии, механицизму. И Сеченов, хотя и стремился объяснить психику физиологией, не был представителем вульгарного материализма. Философское значение его воззрений и открытий значительно глубже, и мы постараемся его раскрыть.

§8. «Внешний характер» невольных движений Сеченов сводит к трем признакам: 1) быстро происходят после раздражения, 2) по продол-

[393] Там же. С. 48.

жительности соответствуют раздражению, 3) всегда целесообразны. Третий признак иногда приводит к тому, что отраженное движение может показаться преднамеренным, произвольным. Но, несмотря на это, видимость «разумности» рефлекса не исключает того, что он происходит машинообразно, то есть невольно. Отраженные движения могут выражаться сложной, иногда едва уловимой деятельностью различных мышечных групп, но по цели рефлексы всегда однообразны – сохранение «неделимого».

§9. Отмечается, что даже те движения, которые изучены, то есть развиты под влиянием способности к рассуждению, могут приобретать характер невольных, инстинктивных. Среди таких движений Сеченов называет ходьбу: человек научается ей в течение взросления, но в случаях лунатизма (то есть при слабой активности мозга) человек все-таки способен воспроизводить это движение. В связи с этим Сеченов приравнивает рефлексы, вызванные испугом, с теми, которые случаются во время лунатизма (например «путешествие по крышам»).

Так как ходьба оказывается отраженным движением, на первый взгляд, становится затруднительно определить раздражитель этого рефлекса. Такими раздражителями следует считать 1) осязание опоры под ногой и 2) мышечное чувство, то есть ощущение движения собственными мышцами.

Когда активность мозга спадает, многие движения, изначально обусловленные психически, оказываются отраженными по механизму происхождения. К примеру, человек может слабо воспринимать внешние раздражители, оказывающие влияние на чувствующие нервы, если он крепко задумался о чем-либо. В таком случае реакция на внешние раздражители может приобретать характер отраженных движений.

На этом Сеченов завершает первую главу о невольных движениях, то есть о таких, в которых воля не принимает участия, а потому эти движения можно рассматривать как работу некоего механизма, как если бы речь шла не о человеке, а о творении человека. Но именно на этом машинообразном устройстве отраженных движений основывается способность мышления, которая возвышает человека над всем материальным миром.

Если реакция на раздражитель через отражающий центр переводится в движение тела, то само раздражение проходит как бы мимо сознания. Если же реакцию на раздражитель не перевести в движение тела, то это нечто, что отразилось в человеческой психике, остается в сознании, становясь его частью. Таким образом, отражая материальную действительность в сознании (а не только в отражательном центре рефлекторной схемы), люди становятся способны к самосознанию и открывают для себя

возможность мыслить. Иными словами, схема рефлекса есть та примитивная структура, которая лежит в основе человеческого сознания. Это ключ к пониманию того, как возможно разрешить психофизическую проблему и вообще проблему дуализма. Этот ключ в истории русской мысли обнаруживается Чернышевским и Сеченовым.

Во второй главе «Рефлексов» (**§§10–14**) Сеченов стремится обосновать, что вся психическая деятельность человека имеет своим основанием схему простого рефлекса. В контексте антропологического принципа это имеет то значение, что учение Сеченова представляет собой не просто эпизод в развитии естественных наук, но и подкрепление философских взглядов Чернышевского научными трудами и открытиями. Более того, Сеченов научно показывает то, о чем Чернышевский говорил по-философски: мораль возможна только тогда, когда мир и человек устроены согласно принципам материализма и монизма.

***

Дискуссия об антропологическом принципе представляет собой не попытку разрешить частный вопрос философской антропологии, а выражение фундаментального разногласия между основными философскими партиями: материализмом и идеализмом. Работой Сеченова о рефлексах человеческого головного мозга этот спор завершается, так как ответ ученого на основной философский вопрос оказывается избыточным. Но между философами и учеными продолжается полемика о частных вопросах, в основе которых лежит та же основополагающая проблематика. В связи с одним из таких вопросов следует сказать еще о двух работах Сеченова, так как они имеют тесную связь с философией школы Чернышевского, а точнее – представляют собой дальнейшее развитие ее идей. Кроме того, как пишет Е.А. Будилова: «Споры, вспыхнувшие после выхода “Рефлексов головного мозга”, продолжили полемику вокруг философского труда Чернышевского»[394]. Такие дискуссии вряд ли могут быть содержательны, ведь спорящие стороны не могут найти общее решение о том, как им следует решить хотя бы основной (соответственно, первый) вопрос философии. Тем не менее иногда мыслители предлагают оригинальные аргументы в защиту своего мировоззрения.

---

[394] Будилова Е.А. И.М. Сеченов и Н.Г. Чернышевский // Н.Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 240.

Спустя десять лет после выхода первого издания «Рефлексов» в статье 1873 г. «Кому и как разрабатывать психологию?» Сеченов рассмотрел проблему противостояния материализма и идеализма в науке. Ученый считал, что следует отказаться от идеи о разрыве между психикой (душой) и человеческим телом. В статье 1881 г. «Учение о не-свободе воли с практической стороны» ученый выступал против понимания свободы воли как некоей сущности, которая независима от земных законов. Эту статью можно считать практическим приложением к теоретическим вопросам о воле и произвольных движениях.

Отвечая на вопрос, вынесенный в название статьи «Кому и как разрабатывать психологию?», Сеченов предлагает отдать психологию на попечительство физиологам, которые будут развивать науку о «душе» аналитически. Такая методология, по мысли ученого, сводится к разделению исследуемого предмета или явления на простые части, из которых в дальнейшем складывается понимание целого. В соответствии с физиологическими установками Сеченов остается близок точке зрения Чернышевского на человека: «…когда говорится о человеке как неделимом целом, единице, под словом *человек* нельзя разуметь ничего другого, кроме его физической природы»[395]. Кром того, Сеченов утверждает, что психическое устройство человека наверняка отличается от животного количественно, но о качественном различии ученый не решается дать окончательного ответа и оставляет этот вопрос открытым.

В связи с проблемой определения границ психологии и психической жизни поднимается тема языка, речи, слов. Так, до середины XIX в. психологи опирались преимущественно на формальную логику, пренебрегая при этом эмпирическим познанием. Как результат, «символичность речи» привела к тому, что «диалектические образы» смешивались с «психической реальностью». Изначально слова возникли как продукт отражения действительности в сознании человека, но дальнейшее отождествление слова и предмета привело к их кажущейся равнозначности. На этой почве возникла умозрительная философия, «метафизика», которая стала пренебрегать опытным познанием.

Наряду с метафизикой (в данном контексте имеется в виду идеализм) Сеченов упоминает математику. Последняя, на первый взгляд, тоже оперирует отвлеченными понятиями. Однако все математические концепты берут свое начало из объективной действительности, включая даже такие фундаментальные понятия, которым невозможно дать определения.

[395] Сеченов И.М. Кому и как разрабатывать психологию? // Сеченов И.М. Избранные произведения. Т. 1. М.: АН СССР, 1952. С. 202.

Так, точка представляет собой некоторое место в пространстве, но лишенное при этом своих существенных атрибутов (длины, высоты, ширины). Но даже при невозможности таких понятий в действительности, они не предстают в математике как самодовлеющие, а всегда имеют практическое приложение в решении той или иной задачи.

Иная ситуация с метафизикой (идеализмом). Спекулятивная философия также берет свое начало во впечатлениях от внешнего мира, но в процессе умозрения уходит от него настолько далеко, что теряет связь с действительностью. Так, Сеченов видит истоки дуализма Декарта в том, что среднее звено рефлекса отделяется в самосознании от внешнего раздражителя: дух и материя обособляются друг от друга в сознании человека[396]. Немецкий же классический идеализм, который в абстрагировании от материального мира пошел еще дальше, в частности «германскую натурфилософию» Сеченов и вовсе характеризует как «бред больного»[397].

Так как «метафизику» ученый признает естественным стремлением человека к познанию наиболее существенного в предметах и явлениях, этот «дуализм», по Сеченову, свойственен и мышлению обывателя. Как следствие, вместо объективного анализа своих поступков и мотивов человек объясняет эти последние свободой воли, которая берет начало от «особой, ничего не объясняющей силы».

Поэтому умозрительная философия, пытаясь познавать самую сущность, оказывается на поверхности явлений, в то время как опытное познание неспешно проникает «более и более в глубь явлений»[398]. Отсюда следует, что метафизик-идеалист считает возможным познание вещей умозрительно и даже признает этот метод исследования самым продуктивным, а эмпирик-материалист опирается на опытное познание, признавая при этом спекуляции бесполезными.

Так как «метафизик» по мере развития своих идей все дальше уходит от внешней действительности, его понятия становятся все более абстрактными, отвлеченными и, как следствие, представляют собой только часть представлений о материальном мире. В свете того, что в каузальной связи одна мысль может быть причиной другой мысли, вполне логично, что каждая следующая такая мысль, производная от мысли же будет все более отвлеченной от внешнего мира. На основании этого Сеченов пишет: «Поступая таким образом, метафизик – это я говорю с глубочайшим убеждением, без малейшего преувеличения – делает ½=1, ⅒=1, $^{1}/_{20}$=1 и

[396] Там же. С. 192.
[397] Там же. С. 235.
[398] Там же. С. 235.

т.д.»[399]. В качестве примера таких математико-метафизических равенств можно привести идею (эйдос) цвета, которая воплощается в конкретных предметах. Но, согласно материалистическому пониманию, понятие цвета представляет собой не нечто главенствующее по отношению к предметам такого-то цвета, а лишь идею, то есть память об ощущении цвета глазным нервом, в то время как каждый предмет этого цвета является лишь «частным случаем окрашения».

Сеченов предлагает мысленный эксперимент: нужно представить какой-либо предмет и в воображении лишать его присущих ему свойств. От этого предмет остается собой, а значит, атрибутами предмет не исчерпывается. Ученый замечает: «Вся операция произведена, по-видимому, логически, а между тем вы уже в метафизике»[400]. Смысл эксперимента заключается в том, чтобы показать, что обособление предмета и его свойств друг от друга некорректно, так как сами по себе атрибуты не реальны, но в то же время предмет не может быть реальным без атрибутов. Более того, не только вещи даны в материальной действительности в своей полноте, но они также даны помимо человека и вообще любого созерцателя.

В завершение статьи Сеченов говорит о свободе и не-свободе воли. Так, ученый пишет о сфере этики и идеально моральном человеке, что «идеал лежит в сторону такого определения: “он не может не делать добра”»[401]. То есть в высшей степени нравственная личность, по Сеченову, совершает поступки необходимым образом: его поведение обусловлено не свободной волей, а детерминированным мотивом. Так, «если кто не слушается одного голоса, то только потому, что он слушается другого»[402].

В статье «Учение о не-свободе воли с практической стороны» Сеченов предпринял попытку применить этические выводы из «Антропологического принципа» и «Рефлексов» на практике. Учение о не-свободе воли строится на исследовании отраженных движений и материализме. Учение же о свободе воли «метафизично», а потому основывается на самоощущении, умозрении и религиозности. И тем не менее, имея серьезные расхождения в теоретическом отношении, в практическом применении оба учения почти всегда совпадают.

Единственное различие на практике заключается в следующем. Согласно учению о свободе воли, человек может поступать в соответствии с внешними обстоятельствами (в широком смысле), но благодаря свободной

---

[399] Там же. С. 237.
[400] Там же. С. 241.
[401] Там же. С. 259.
[402] Там же. С. 267.

воле он также способен совершить поступок вопреки обстоятельствам. В соответствии с учением о не-свободе воли выход за рамки объективных условий невозможен. Из таких теорий вытекают разноречивые оценки человеческого поведения.

Признание свободы воли значит, что при всяких условиях человек способен поступить любым образом, который в сознании представляется возможным. Поэтому за преступлением следует возмездие, наказание. Но если свобода воли отрицается, то поведение человека детерминировано, а его поступки закономерно следуют из мотивации, пережитого опыта, совести, обстоятельств и прочего. В таком случае преступника разумно не наказывать, а направлять на верный путь, если это еще возможно. Общество должно не винить преступников, а стремиться к их исправлению, как если бы они были больными или умалишенными.

Так или иначе, человек является сознательным существом и со свободой воли, и без нее. Поступки при любом случае обуславливаются разумом и совестью, поэтому человек всегда остается нравственным существом. Моральность поступков происходит не из свободы воли, а из привычки, то есть из этического «вкуса» (аналогично эстетическому чувству). Поэтому отрицание свободы воли не ведет к аморальности. Более того, из учения о не-свободе воли следует, что человек зависит от своих собственных желаний и стремлений, то есть условно «свободен».

И вопреки популярной критике в адрес материализма, выражающейся в формуле Ивана Карамазова «если Бога нет, все дозволено», он ведет, по Сеченову, скорее к смирению, чем к «греху». С одной стороны, этот смирительный момент оказывается недостатком теории в контексте воспитания. С другой стороны, именно «роковая» необходимость делает возможным высокий моральный тип людей, которые не могут поступить против своей нравственности. Ученый пишет: «Доказывая роковую зависимость человеческих поступков от условий внешней и внутренней среды, оно учит: снисходительности к ближнему и смирению в отношении к себе; незыблемости добродетели в истинно нравственных людях и возможности исправления дурных, т.е. вере в добро и исправимость зла»[403].

Ключевым фактором воспитания морального чувства является не страх перед высшей силой и надеждой на будущее, а правильный пример, благоприятные условия, наглядное обучение. Чтобы сознательно делать человека, воспитанника, нравственным, воспитатель и сам должен быть нравственным – это главное условие.

---

[403] Сеченов И.М. Учение о не-свободе воли с практической стороны // Сеченов И.М. Избранные произведения. Т. 1. М.: АН СССР, 1952. С. 447.

***

В дополнение к анализу отдельных работ следует сказать о Сеченове как ученом-материалисте в целом. В своих исследованиях он дает обоснование не только взглядам материалистов 60-х гг. XIX в., но и философии их последователей. Таким образом, психофизиологические открытия Сеченова могут быть представлены как система философского материализма.

Заметим, что для дальнейшего развития философии следует осмыслить не только открытия основателя психофизиологии, но и работы многих других ученых, в том числе XX и XXI вв. Однако в рамках данного исследования видится разумным ограничиться рассмотрением идей Сеченова.

Мировоззрение Сеченова и его философско-методологическое основание следует определять как материалистический монизм, так как ученый отказывался от концепции дуализма и разделения действительности на явления и вещи-в-себе.

Сеченов рассматривал любые процессы в рамках детерминизма, который отстаивал Чернышевский, но с той оговоркой, что отношение причин и следствий как линейный процесс является упрощением. Вместо вульгарного детерминизма Сеченов предлагал понятие взаимодействие. *Взаимодействие* позволяет объяснить более сложные отношения, чем формальное следование следствия за причиной, и непрерывность некоторых процессов.

Одним из таких сложных процессов является форма проявления психики, рефлексы: «…психическое выступает как порождение не только органического субстрата, но и системы объективных отношений»[404]. Взаимодействие, понятое как отношение причин и следствий, каждое из которых является одновременно и причиной, и следствием, и в то же время не дискретно, удачно иллюстрируется феноменом *центрального торможения*. На примере приобретенных (условных) рефлексов можно увидеть принцип взаимодействия: мысль развивается из предметных впечатлений, но последующая мысль может произойти из более ранней мысли в комбинации с новым предметным впечатлением. Иными словами, из нескольких причин может возникнуть одно следствие. Строго говоря, ограничительного правила в количественном отношении причин и следствий быть не может.

---

[404] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. С. 193.

Сеченов также разрабатывает идеи об *усиливающем механизме*, то есть о способности мозга усиливать реакции на раздражители: человек может сознательно произвести некоторое действие в ответ на внешнюю среду, даже если он не испытал непосредственного позыва к этому действию. Также для понимания работы центрального мозга и мышления важно понятие *инертность*, которое является способностью сохранять эффект от более ранних раздражений. В результате такой сложной работы мозга может возникать видимость, что некая нетелесная сущность осуществляет свою деятельность через организм человека. Но своими открытиями Сеченов показал, что все отправления человеческого тела, в том числе мышление, обусловлены материальным основанием.

Соответственно, кантианское и позитивистское понимание познания не согласуются с физиологией. Так, внешние воздействия на мозг и органы чувств имеют две функции: 1) сообщать информацию об объекте и 2) регулировать действия субъекта. Психическая деятельность, не исключая познавательную, объясняется из взаимодействия субъекта и объекта.

Сеченов выступает против понятия об *интроспекции*, которым идеалисты-психологи и в том числе Юркевич объясняли принцип психологических исследований. С идеалистической точки зрения, интроспекция, то есть взгляд внутрь, самонаблюдение характеризуется тем, что в акте познания человек воспринимает не вещи сами по себе, а явления. Сеченов же пришел к противоположному выводу: «С помощью “психического зрения” (т.е. интроспекции) можно непосредственно наблюдать не психические процессы, а их результаты – отражение внешнего мира»[405].

Восприятие объекта субъектом характеризуется *чувствующими снарядами*, то есть аппаратами передачи нервных импульсов, которые проходят от органа чувств к мозгу и оттуда к двигательному или иному нерву. Восприятие объекта имеет два основных признака: 1) подражание предмету восприятия и 2) оценка объекта как нечто внешнего по отношению к субъекту. Иными словами, центральный мозг устроен таким образом, чтобы воспринимать действительность как внешнее и соответствовать ей, то есть изменять себя. В.С. Тюхтин пишет, что «предметное содержание (значение) …впечатлений выявляется для субъекта и формируется в ходе его предметной деятельности»[406]. То есть индивид воспринимает мир

[405] Тюхтин В.С. Развитие философских идей и борьба за материализм в физиологии. Роль И. М. Сеченова в обосновании материалистической философии // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 471.
[406] Там же. С. 474.

непосредственно и становится человеком в высоком смысле этого слова именно благодаря способности к познанию объективного.

Сеченов выделяет два типа мышления: предметное и словесное. Причем абстрактно-теоретическое мышление рассматривается им как закономерный итог предметной деятельности. Тезис, что труд сделал из обезьяны человека, доказывается на психологическом и физиологическом уровнях.

Наряду с этим ученый выделяет три фазы развития мышления. Первая – предметное мышление, оперирующее чувственными «конкретами», и которым ограничивается ребенок до освоения речи. Для него свойственно отношение сходства и различия, часто выражаемое как узнавание чего-то ранее известного. Вторая фаза представляет собой символическое мышление, которое осуществляется при помощи слов. Третья фаза рассматривается Сеченовым как наиболее развитая форма мышления, оперирующая словами. Эту стадию можно также охарактеризовать как отвлеченное и внечувственное мышление. Таким образом, справедливо утверждение Тюхтина, что мышление представляет собой «решение различных задач, выдвигаемых жизнью»[407]. Также верны и слова Уткиной, что «мышление – это деятельность, касающаяся реальных вещей»[408, 409].

В результате процесса мышления возникает мысль, то есть «заторможенный рефлекс, в котором отсечена его последняя треть, т.е. мышечное действие»[410]. Устройство рефлекторного акта представляет собой трехчастную структуру: предметное восприятие внешнего, внутреннее осмысление воспринятого, внешнее действие. Причем «роль третьего звена рефлекса играет произносимая речь»[411]. Другими словами, речь, которая развивает в человеке саму способность мыслить, делает его разумным, представляет собой продукт рефлекса головного мозга. Из такого «бездуховного» понимания психической деятельности может последовать вывод об отрицании морали. Во всяком случае, такое обвинение против матери-

---

[407] Там же. С. 480.

[408] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. С. 203.

[409] Сегодня было бы справедливо говорить, что такое понимание развития мышления справедливо не вообще, а в рамках становления мышления. Иными словами, на указанных трех этапах развитие мышления не завершается, а только, можно сказать, фундируется.

[410] Там же. С. 196.

[411] Тюхтин В.С. Развитие философских идей и борьба за материализм в физиологии. Роль И. М. Сеченова в обосновании материалистической философии // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 476.

ализма достаточно популярно. Сеченов же парировал этот упрек тем обстоятельством, что, не смотря на отсутствие свободы воли в природе человека, субъект ведет внутреннюю нравственную борьбу, а потому открытия Сеченова не оспаривают, а подтверждают необходимость морали.

Иными словами, потребность в обосновании морали исчерпывается монизмом, который методологически является более простым и непротиворечивым, чем дуализм, который требует для своего основания аксиоматическую посылку в виде некоторого абсолюта. С точки зрения Сеченова, как ее излагает Уткина, происхождение дуализма объясняется тем, что «психическое отрывается от своего начала, внешнего импульса и от конца, которым является поступок, затем обособленная средняя часть противопоставляется всему остальному»[412]. Сеченов же рассматривает весь процесс как *одно*.

Важно отметить, что в XIX в. среди ученых стал популярен позитивизм, причем не только огюст-контизм, но к концу века также и эмпириокритицизм. Эта линия философии, характерная феноменализмом, агностицизмом и сциентизмом, стала альтернативой предшествующей «метафизической» философии, спекулятивному идеализму. И среди ученых (Гельмгольц, Пирсон и др.) многие были последователями скорее позитивистской традиции, чем материалистической. В связи с этим важно сказать о характере философских взглядов Сеченова. Так, Уткина пишет, что «дуализм идеалистической метафизики в его работах вытесняется не позитивистским феноменализмом, а материалистическим монизмом»[413]. Вероятно, на этот выбор мог повлиять не только Чернышевский, но и некоторые европейские ученые, под руководством которых Сеченов работал в 1856–1860 гг. (Дюбуа-Реймон, Вирхов, Гоппе-Зейлер и др.).

Глава 9.
Психофизиология И.М. Сеченова как критика взглядов П.Д. Юркевича на «антропологический принцип»

Работа Чернышевского «Антропологический принцип в философии» стала поводом для дискуссии о природе человека и морали. Редактор «Современника» обосновывал философские положения антропологического материализма, основными из которых являются следующие: 1) человек представляет собой единое целое, поэтому должен мыслиться монистиче-

[412] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. С. 192.
[413] Там же. С. 187.

ски, а не дуалистически; 2) материальный мир является не одним из миров, а единственным, причем существующим по естественнонаучным законам. Из этих тезисов следует, что бытие устроено сообразовано с монистическим принципом, в то время как дуализм с необходимостью приводит к противоречивым выводам.

С Чернышевским были не согласны многие мыслители XIX в., в том числе П.Д. Юркевич. Он написал статью «Из науки о человеческом духе», направленную на критику антропологического материализма. Но у теории Чернышевского были и защитники, например, основатель психофизиологии И.М. Сеченов.

Известно, что работа И.М. Сеченова «Рефлексы головного мозга» имеет большое философское значение[414]. Известно также, что его идеи и открытия имеют тесную связь с философией Чернышевского и его школы. Причем знаменитая работа «Рефлексы головного мозга» была написана в поддержку точки зрения Н.Г. Чернышевского в дискуссии об антропологическом принципе. В связи с этим уместно взглянуть на труд Сеченова как на ответ главному критику Чернышевского – П.Д. Юркевичу.

Статья Чернышевского подтолкнула Сеченова к исследованию психофизической проблемы. Работа «Рефлексы головного мозга» изначально имела название «Попытка свести способ происхождения психических явлений на физиологические основы» и планировалась для публикации в «Современнике» №10 за 1863 г.

Учитывая репутацию «Современника» и актуальность философской полемики в начале 1860-х гг., назвать выбор журнала случайностью не получится. Сеченов явно солидаризировался с воззрениями Чернышевского, который в это время был заключен в Алексеевском равелине в Петропавловской крепости. Изначальное название работы также свидетельствует о материалистическом взгляде ученого, так как сведение психики к физиологии означает отрицание основ идеализма.

Не удивительно, что цензура не позволила напечатать статью в «Современнике» и также заставила автора изменить явно материалистическое

[414] Будилова Е.А. И.М. Сеченов и Н.Г. Чернышевский // Н.Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 236–242.; Капустина Д.М. И.М. Сеченов о физиологических основах происхождения психических явлений: методологический аспект // Философское образование. 2015. № 1(31). С. 30–37.; Коштоянц Х.С. Сеченов – основоположник научного изучения психических явлений // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942. С. 5–29.; Миронов Д.А. Этико-антропологические воззрения И.М. Сеченова // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. №49. С. 132–136.; Шатерникова М.Н. И.М. Сеченов // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 5–24.

название на более нейтральное. В результате «Рефлексы головного мозга» были опубликованы в узкоспециализированной газете «Медицинский вестник».

В «Рефлексах» Сеченов ставит перед собой задачу объяснить деятельность человека «с идеально сильной волей»[415] при помощи схемы рефлекса, представленной в главе о невольных движениях. Ученый стремится доказать два основных положения: 1) произвольные движения протекают по трехчастной схеме рефлекса, среднее звено которой составляет психический акт; 2) при прочих равных условиях одно и то же возбуждение нервов вызывает одно и то же действие.

В преддверии развернутого обоснования своей гипотезы ученый предлагает восемь тезисов, которые далее подвергаются критическому разбору. Для произвольных движений человека с идеально сильной волей как бы предполагается следующее: 1) отсутствие заметного чувственного возбуждения; 2) побуждение к действию лежит в возвышенных (психических) мотивах; 3) способность контролировать внешние движения в пределах от полного угнетения до ограниченного усиления; 4) воля обладает умением контролировать время осуществления внешнего движения; 5) воля также способна подчинить себе продолжительность внешнего движения; 6) произвольные движения обусловлены только психическими побуждениями; 7) над группированием произвольных движений тоже стоит воля; 8) произвольные движения сознательны.

Иными словами, в данных тезисах выражено предположение, что человеческая воля находится вне власти внешних воздействий и причин, а все ее мотивы лежат исключительно в ней самой. Такое мнение о воле и действиях человека, по словам Сеченова, было широко распространено в обществе второй трети XIX в. Насколько мы можем с прискорбием заметить, такой же взгляд распространен среди людей и в первой четверти XXI в. Мировоззрение, согласно которому деятельность воли лежит вне причинно-следственной связи, представляет собой одну из форм идеализма. В «Рефлексах» Сеченов предпринял попытку научно опровергнуть такое понимание воли, противопоставляя ему материализм, близкий взглядам школы Чернышевского.

Пытаясь оспорить эти взгляды и обосновать во многом противоположное мировоззрение, Юркевич большое внимание уделяет теме психологии, которая непосредственно связана с психофизической проблемой и антропологическим принципом.

---

[415] Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 64.

Юркевич считает, что психология как наука о духе принципиально отличается от физиологии потому, что дух как предмет изучения «предлежит человеческому наблюдению не в такой удобной и доступной форме, как предметы мира физического»[416]. Если ученый изучает внешние явления, то он, по мысли Юркевича, удовлетворяется восприятием внешнего мира, представленного в виде феноменов. Если же ученый исследует душу, дух, то перед ним стоит более сложная задача. Для изучения души или духа необходимо обратиться к своей внутренней жизни, так как предмет исследования «не представляется как вещь, на которую можно указать, душа не открывается… наблюдению в готовом и неподвижном образе вещи»[417]. Деятельность души скрыта и не проявляет себя во внешнем мире, а для изучения чего-либо необходимо, чтобы что-то *являлось*, а душа не *является*.

Юркевич обозначает два направления в понимании душевных явлений: 1) то, которое пренебрегает внутренним опытом и концентрируется только на внешней эмпирии; 2) то, которое признает научное значение внутреннего опыта. Надо заметить, что первое направление, строго говоря, встречается только в виде абстрагирования одних проявлений сущности от других ее проявлений (например физиология как абстрактный, то есть односторонний взгляд на сложный психофизиологический комплекс явлений). Соответственно, Сеченов под этот пункт не подпадает, но еще дальше он стоит от второго пункта. Юркевич же явным образом соотносится со вторым направлением, так как тяготеет к методу интроспекции (самонаблюдение, изучение Я самим собой), а физиологии совершенно отказывает в понимании природы психической жизни. Юркевич настаивает на том, что у физиологии, на которую возлагает большие надежды Чернышевский, и у психологии источники «материала» заключаются в таких областях, которые доступны только им. То есть тесное сотрудничество между физиологией и психологией, по Юркевичу, невозможно.

Главный вопрос статьи «Из науки о человеческом духе» Юркевич формулирует так: «Может ли теория, которая видит в душевных явлениях простое видоизменение явлений органической жизни, удовлетворять научным требованиям»[418]. Вопрос риторический, а потому в нем уже звучит ответ.

---

[416] Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. Стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 3.
[417] Там же. С. 3.
[418] Там же. С. 8.

Из сказанного видно, что Юркевич решает психофизическую проблему (или формулирует свой антропологический принцип) при помощи гносеологического дуализма, различая его с дуализмом в «метафизике» (онтологии). И хотя Юркевич критикует «метафизический» дуализм, не случайно он говорит о том, что «психология» в отличие от естественных наук не должна отказываться от «метафизики». По Юркевичу, если в сфере изучения материальной жизни возможен отказ от метафизики в пользу эмпирии, то в сфере изучения духа метафизику следует сохранить.

Чернышевский ставит «нравственные науки» в подчинение к естественным, в то время как Юркевич принципиально разделяет их. Критикуя взгляды Чернышевского, Юркевич приравнивает его к философам типа Давида Юма. На этом основании вся критика Чернышевского Юркевичем сводится к разбору собственно не антропологического материализма, а философии крайнего эмпиризма. Но Чернышевский крайним эмпириком на манер Юма не был, также не был он и позитивистом. Поэтому и «метафизику» не стремился убрать из философии и даже из психологии. Другими словами, Юркевич вульгаризирует взгляды Чернышевского, возводя их в крайность, которая действительным воззрениям Чернышевского просто не соответствует. Точно так же не соответствуют эмпиризму и позитивизму идеи Сеченова.

Доводя мысль Чернышевского до крайности (если не до абсурда), Юркевич и сам впадает в противоположную крайность. Критикуя Чернышевского за отождествление движения нерва и интеллектуального акта, Юркевич пишет, что «движение нерва никак *не начинает* быть ощущением»[419]. Для Юркевича «ощущение» представляет собой не физическое восприятие внешнего мира, а душевный процесс. Тогда получается, что для психологии совершенно бесполезно изучение эмпирических данных, а совпадение внешней и внутренней жизни человека есть *исключительно совпадение*. Но при этом ранее Юркевич утверждал, что эмпирическое познание все-таки нельзя совсем отбросить в сторону.

Юркевич в контексте разговора о природе нравственных и интеллектуальных явлений выдвинул Чернышевскому такое требование, которое следовало бы адресовать естествоиспытателям: «…показывать, из каких химических солей или кислот происходят или образуются эти явления»[420]. Налицо явное упрощение химического изменения веществ. Чернышевский постоянно говорит о сложности химических процессов, происходя-

[419] Там же. С. 15.
[420] Там же. С. 34.

щих в человеческом организме и тем более в мозгу, а Юркевич пытается низвести эту сложность до уровня простой химической формулы.

Также примечательно, что именно то описание мышления, в котором Чернышевский оказывается близок к взглядам Э.В. Ильенкова, Юркевич выносит в качестве примера ошибочного высказывания. По мнению Юркевича, Чернышевский «не имеет никакого ясного и определенного понятия о мышлении. “Мышление, – говорит он, – состоит в том, чтобы из разных комбинаций, ощущений и представлений, изготовляемых воображением при помощи памяти, избирать такие, которые соответствуют потребностям мыслящего организма в данную минуту…”»[421]. Юркевич даже приравнивает такое мышление к сумасшествию.

Юркевич по-своему понимает теорию разумного эгоизма, которую Чернышевский изложил в «Антропологическом принципе». Так, не различая разные ступени развития эгоизма, Юркевич заключает, что в «Антропологическом принципе» описана такая нравственная высота, которой эгоисты достичь не могут: «…подняться на эту высоту вы не можете. Сочинитель доказывает вам, “что все люди эгоисты”»[422]. Однако, с точки зрения Чернышевского, *именно поэтому* человек и может достичь такой нравственной высоты. Именно человеческий эгоизм представляет собой причину, следствием которой является то, что в обыденном языке называется альтруизмом.

Далее Юркевич пишет, что «сочинителю хотелось бы, чтобы мы выключили из нашей деятельности наше *я*, …ему хотелось бы, чтобы мы выключили из нашей жизни наши радости и страдания, …только под этими условиями он был бы готов признать эту деятельность и эту жизнь неэгоистическою. …требование ригористической морали невыполнимо»[423]. Действительно, изъять из человеческой деятельности все человеческое невозможно. Но Чернышевский не хочет этого, он не требует от человека перестать быть эгоистом, а лишь констатирует, что человек по природе эгоист: в этом «сочинитель» не видит ни добра, ни зла, только данность. Юркевич в результате своей интерпретации теории разумного эгоизма пришел к выводу, что «ригористическая мораль» что-то требует от человека. Однако в самой теории этого не наблюдается.

В одном из замечаний к Чернышевскому Юркевич, адекватно и лаконично высказывает суть онтологии Чернышевского, хотя пытался обличить «сочинителя»: «Впрочем, теория, которой держится сочинитель,

---

[421] Там же. С. 54.
[422] Там же. С. 76.
[423] Там же. С. 85.

должна объяснять и происхождение мира единственно из обстоятельств»[424]. Но далее рецензент делает вывод, который Чернышевский едва ли мог подтвердить: «…обстоятельства сходятся на пустом месте и рождают так называемую душу»[425]. Юркевич явно указывает на случайность таких условий, с чем редактор «Современника» не мог бы согласиться, так как отстаивал принцип детерминизма. Позднее Сеченов на примере развития ребенка покажет, что обстоятельства – это не божества, которые творят ex nihilo (как это пытается представить Юркевич), а результат взаимодействия предметов и явлений материального мира.

Задумав написать сочинение о рефлексах головного мозга, Сеченов собирался не просто опубликовать результаты своей научно-исследовательской работы, но также хотел показать, что происхождение психических явлений возможно свести (не в смысле редукции, а в смысле объяснения) к физиологии, а именно – к механизму непроизвольного рефлекса. Иными словами, Сеченов хотел, с одной стороны, обосновать философские положения теории Чернышевского при помощи своих научных психофизиологических изысканий, а с другой стороны, опровергнуть взгляд Юркевича и их сторонников на природу человека и его психики.

Сеченов научно обосновывая общий ему и Чернышевскому взгляд на антропологический принцип, прослеживает развитие рефлекторной деятельности ребенка от момента рождения, а также процесс возникновение первых психических актов из этой деятельности. Изначально новорожденный не умеет смотреть, слушать, нюхать и осязать. Для осуществления этих простейших действий ему необходимо производить определенные *мышечные движения*, которые помогают настроить органы чувств.

Так, ребенок старается удерживать взгляд на том, что ему приятно видеть. В результате многократных упражнений он выучивается не просто блуждать взглядом в пространстве, а *смотреть* на конкретные предметы. На основе этого развивается *внимание*, то есть способность восприятия выбранных предметов отчетливо, складывается ясное ощущение вещей. Из этого развивается далее такой психический акт, как *представление*. Причем подчеркивается, что развитие представления протекает без вмешательства воли.

Далее ребенок при помощи зрительного навыка начинает *ассоциировать ощущения* посредством глазного нерва с осязанием и мышечным чувством. Эти последние не так ярко ощущаются, как зрительное возбуждение, но акт смотрения способствует их развитию. В поле зрения ребенка

[424] Там же. С. 63.
[425] Там же. С. 63.

оказывается его рука, которой он совершает какие-либо действия (*мышечное чувство*). Также он видит внешние предметы, с которыми взаимодействует при помощи руки (*осязание*).

В дальнейшем развивается *зрительно-слуховая ассоциация*. Слуховое внимание, то есть *прислушивание* представляет собой, как и акт смотрения, заученное невольное движение. Ребенок стремится подражать внешним воздействиям, а потому в результате того, что слышит чужую речь, тоже начинает издавать звуки при помощи мышц языка, гортани, губ и пр. Оттачивая свое мастерство управления речевым аппаратом, ребенок научается не лепетать, а *произносить осмысленные слова*. Это обстоятельство Сеченов связывает с ассоциацией впечатлений от зрения и слуха, в результате которой визуальный образ некоторых предметов или движения губ связывается в сознании ребенка с определенными звуками.

Сеченов пишет, что «заученный последовательный ряд рефлексов ведет к очень полному представлению предмета, *к знанию в элементарной форме*»[426]. То есть познание сводится к сопоставлению впечатлений, полученных от различных органов чувств. В результате простейшей, то есть непосредственной формы познания ребенок уже имеет *понятие о пространстве*. Примечательно, что в произвольных движениях элементарные знания о предметах соответствуют центральному звену отражательного аппарата.

Важно подчеркнуть, что ребенок уже в начале своего развития относится к внешней действительности не пассивно, а активно. То есть не только окружающий мир воздействует на органы чувств ребенка, но и этот последний стремится к более точному и достоверному восприятию мира. Это обстоятельство приобретает особое значение, если учесть, что для поддержания работоспособности нервов и мышц необходима постоянная тренировка последних. Таким образом, тягу к активному восприятию Сеченов справедливо относит к рефлексам.

Следующая ступень развития заключается в способности производить *анализ* и *синтез*. Увиденное воспринимается и как цельное, и как часть дискретного целого. Эта возможность лежит в материальной организации глаза. На сетчатой оболочке глаза расположены «зрительные сферы», которые распределены не равномерно: чем ближе к зрительной оси, тем выше концентрация этих сфер. Соответственно, наибольшая четкость изображения будет достигаться в точке, через которую проходит ось. Кроме того, зрительные сферы не сообщаются между собой, а поэто-

[426] Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 72.

му человек может видеть как цельную картину, представленную перед его взором, так и отдельно детали увиденного. Принцип этого аналитико-синтетического восприятия можно заметить, посмотрев сначала на данный абзац как бы целиком, а потом переведя внимание на отдельное слово или символ.

Анализирующая способность глаза позволяет человеку воспринимать внешние предметы как делимые и различные по величине. Также зрительный анализ кладет начало для представления о движении. Но, строго говоря, лишь в зрительном представлении не хватает восприятия времени, чтобы сформировать идею движения.

Подобно глазу, осязающая поверхность тела тоже поделена на ощущающие сферы. От их концентрации, то есть от расстояния друг от друга зависит то, насколько восприятие будет подробно. Логично, что и развиваться осязательные анализ и синтез будут по аналогии со зрительными.

Эти и многие последующие физиологические тонкости показывают, что, с одной стороны, человеческое познание обусловлено органами чувств и, следовательно, ограничено ими, с другой же стороны, познание при всем его несовершенстве нацелено на действительные вещи, а не иллюзии или явления. Иными словами, следует признать, что так называемая «естественная установка» научно обоснована еще в XIX в., а факт ограниченности путей познания обуславливает только степень сложности в достижении истины об объективной действительности.

Способность слуха к анализу интересна тем, что посредством него создается основание для восприятия такого измерения, как *время*. Звук ощущается как нечто тянущееся, в силу чего «слух есть анализатор времени»[427].

Мышечное чувство способствует восприятию как времени, так и пространства. Однако, пишет Сеченов, без зрения, слуха и упражнения мышц это было бы невозможно, так как само по себе мышечное чувство слишком слабо.

О восприятии вкуса и запаха ученый говорит крайне мало и не отдает им решающей роли в развитии нервной деятельности, поэтому мы их не упоминаем. Кроме того, эти аспекты психофизиологии имеют посредственное отношение к философским вопросам.

Другими словами, в развитии психики наиболее важными представляются зрение, слух, мышечное чувство и осязание. Если исходить из того, в каком порядке Сеченов изложил историю развития ребенка в первые

[427] Там же. С. 78.

дни жизни, то можно сказать, что зрение и мышечное чувство имеют первостепенное значение. Выдвигая такое предположение, мы, разумеется, не хотим сказать, будто слух и осязание не важны для развития психики и мышления. Ведь очевидно, что язык, тесно связанный с мыслительным процессом, развивается в первую очередь под влиянием слуховых ощущений. К тому же, количество психических актов увеличивается благодаря б*о*льшему числу различных ощущений и, следовательно, ассоциаций.

Далее Сеченов затрагивает тему *дизассоциации* ощущений, то есть говорит о рефлексах в чистом, а не комплексном виде. С практической точки зрения их значение сводится к выученному преобладанию одного рефлекса или ощущения над другим, причем иногда это сопровождается активным действием по угнетению одного из рефлексов ассоциации. К примеру, когда человек закрывает глаза, ощупывая предмет или прислушиваясь к звуку, он дизассоциирует свои ощущения ради б*о*льшей эффективности осязания или слуха. Также известно, что в светлое время преобладает зрительное чувство, а в темное – мышечные ощущения. Иными словами, условием дизассоциации является преобладание силы одного рефлекса ассоциации над другим.

Следует отметить, что зрительное ощущение по своему характеру скорее объективно, так как направлено на действительный мир, который человек воспринимает в качестве внешнего, не смотря на то обстоятельство, что ощущение протекает в глазном нерве, а не в видимом предмете. В то же время мышечное чувство по своей сути субъективно, потому как ощущается и действительно имеет место в теле воспринимающего субъекта. Это важно иметь в виду при рассмотрении вопросов об отношении между познающим субъектом и объективной действительностью.

Но непосредственное значение дизассоциации ощущений заключается в том, что субъективное отделяется в человеке от объективного. Таким образом, «человек встречается впервые сам с собою»[428], то есть ему открываются *самоощущение* и *самосознание*. Анализ ощущений помогает человеку понять, какие из них протекают в его собственном теле, а какие – лишь отражение внешнего мира.

Заметим, что анализ также способствует формированию понятий: к примеру, о времени человек обретает понятие в результате умственного отделения слуховых и мышечных ощущений от тягучести соответствующих процессов.

---

[428] Там же. С. 82.

Многогранное развитие нервной системы посредством неоднократного повторения рефлексов приводит к тому, что человек начинает «*думать образами, словами и другими ощущениями*, не имеющими никакой прямой связи с тем, что в это время действует на его органы чувств»[429]. Причем такая возможность лежит в наличии предшествующего опыта восприятия. Способность к мысленному повторению впечатлений есть *воспроизводящая ощущения способность*. Последняя возможна благодаря тому, что по удалению возбудителя ощущение не исчезает, а сохраняется в скрытом, неявном виде. Это психическое явление мы называем *памятью*. Именно способность запоминать, то есть связывать между собой все испытанные ощущения и рефлексы, делает человека мыслящим существом. Насколько мы видим, процесс мышления представляет собой дальнейшую череду «рефлексов» (отражений), но протекающих преимущественно во внутреннем мире человека.

Возобновление прежнего ощущения пробуждает более ранний опыт этого же рефлекса. Чем чаще повторяется одно и то же ощущение, тем ярче оно отпечатывается в памяти и тем прочнее удерживается в ней. Соответственно, наиболее отчетливое ощущение лучше запоминается, и тем оно яснее, чем недавнее было получено или возобновлено. Память возможна только о действительных вещах и явлениях, причем в соответствующих им формах. Иными словами, мы воспринимаем и запоминаем то, что есть, и так, как оно есть, потому что «ощущение задерживается именно в реальной форме»[430].

Запоминание возможно благодаря тому, что однородные (то есть сходные) ощущения не просто повторяются из раза в раз, но также связываются между собой в один *след*. Этот механизм скрыт для самосознания, так как человек не мог бы в явном виде испытывать все те ощущения, которые он получил в течение жизни.

«*Память зрительную и чисто-осязательную можно назвать пространственною. Слуховую же и мышечную – памятью времени*»[431]. Пространство и время Сеченов называет дробными частями конкретных ощущений, так как они сформированы в результате анализа, то есть абстракции.

Важно, что воспоминание об ассоциации осуществляется даже при «намеке» на ее часть. Так, если человек услышит звук колокола, то вспомнит зрительно-слуховую ассоциацию, то есть с реальным звуком в его со-

[429] Там же. С. 86.
[430] Там же. С. 90.
[431] Там же. С. 92.

знании возникнет визуальный образ колокола, хотя реального колокола перед его глазами нет. Другими словами, и ощущение (рефлекс), и воспоминание об ощущении (психическое образование) приводят в действие рефлекторный механизм – с тем отличием, что воспоминание зачастую оказывает более слабый эффект, чем непосредственное ощущение.

Сеченов подчеркивает, что акт рефлекса понимается в сознании как нечто целое, но способность анализировать ощущения приводит к тому, что звенья рефлекса познаются субъектом и как отдельные элементы. Как результат, движения становятся зависимыми не только от внешних раздражений, но и от представлений – а это подводит нас к теме *мышления*.

Также важен вывод, что психические акты протекают в соответствии с механизмом рефлекса, а следующие за ними сознательные движения, хотя и называются произвольными, суть все же отраженные. Таким образом, произвольные движения вопреки *самообману* оказываются всего лишь следствием внешних раздражений.

К примеру, в ассоциациях одно из ощущений может быть слабо, а потому неявно для сознания, но при «намеке» на это едва заметное впечатление воспроизводится и вся ассоциация. Человеку в такой ситуации кажется, что его движение произвольно.

Сеченов выдвигает гипотезу, согласно которой «головной мозг человека заключает в себе механизмы, задерживающие мышечные движения»[432]. Причем навык подавления или угнетения рефлекса по аналогии с движениями необходимо выучивать путем многократных повторений.

Развитие этой способности наблюдается уже в развитии ребенка, который в начале жизни крайне чувствителен к внешним раздражителям и на возбудители реагирует чуть ли не всем телом. Со временем движения группируются и за счет этого становятся более ограниченными. Этому способствует *задерживающий механизм*.

В контексте дальнейшего развития задерживающего механизма Сеченов связывает работу последнего с моральным воспитанием. Противопоставление моральному поведению чувства страха перед наказанием приводит к морали «запуганных людей». Как мы видим, это не эффективно, так как в результате такого воспитания нравственные установки человека будут определяться преимущественно уклонением от наказания. Этой порочной практике ученый противопоставляет иную этику: в основу действий должна быть положена *моральность мотива*.

---

[432] Там же. С. 99.

Способность задерживать движения, то есть рефлексы, развивается также путем рефлекса. Так, Сеченов приводит в пример крестьян и господ: у первых «грубость» нервов выше, чем у последних. Это обстоятельство обусловлено регулярной практикой каждой социальной группы: господа не испытывают тех физических тягот, которые ложатся на плечи людей труда. То же справедливо и для примера с дворнягами и домашними собаками, одни из которых научаются задерживать движение, которое должно следовать за чувством боли, а другие его почти никогда не испытывают, а потому реагируют на него гораздо ярче.

После возбуждения нервов импульс следует в отражающий центр, а оттуда должен последовать в двигательные нервы и вызвать движение, но этого последнего не происходит в том случае, если третье звено рефлекса задерживается. Однако сам рефлекторный процесс оказывается запущен, даже если и не завершен: внешний раздражитель уже вызвал психический акт. Так возникает *умение мыслить, думать, рассуждать*. Акт размышления представляет собой связку из представлений и понятий, которая не выражается внешними действиями. «*Мысль есть первые две трети психического рефлекса*»[433].

Так как мышление часто связывается с речью, следует уточнить, что акт произнесения слов представляет собой движение, то есть завершенный рефлекс (мышечно-слуховая ассоциация). Из этого, разумеется, не следует, будто произнесенная мысль перестает быть мыслью. Речевой акт является не столько логическим завершением мышления, сколько способом выражения мысли, которая возникла благодаря внешним возбудителям. Сеченов пишет, что «мысль есть воспроизведение действительности»[434].

Мысль субъективна, не смотря на свое объективное происхождение. Из этого следует, что мысленные образы, полученные из ощущений действительных предметов, по ясности представления уступают своим реальным эквивалентам.

Сеченов пишет, что один «раз вслед за мыслью является поступок, другой раз движение задерживается и акт останавливается (по-видимому) на мысли, наконец, третий раз под влиянием той же мысли является поступок, отличный от первого»[435]. В результате мысль отделяется в сознании от действия. На этой почве *самосознание* приводит человека к *самообману*: мысль начинает пониматься как первопричина поступка. Однако

---

[433] Там же. С. 103.
[434] Там же. С. 104.
[435] Там же. С. 105.

из рассмотрения невольных и произвольных движений становится очевидно, что первая причина любого действия всегда лежит во внешнем возбуждении.

Но «голос самосознания» идет дальше. Человек не только думает о мысли как о причине, но и полагает, что при прочих равных условиях из одного возбудителя и одного психического акта может последовать некоторое количество возможных действий, между которыми человек выбирает, как если бы обладал свободой воли.

Психические рефлексы с усиленным движением Сеченов относит к сфере *страстей*. Страсти развиваются из элементарных чувственных наслаждений, которые по мере взросления ребенка обретают все более и более сложную форму: одно приятное ощущение в восприятии сливается со всеми свойствами предмета. Наряду с этим формируются и *желания* (стремления к наслаждению). Обратной стороной желания, то есть следствием неудовлетворения оказывается *каприз*, при котором взрослый человек испытывает томление, а ребенок начинает плакать и кричать.

Чем чаще повторяется страстный рефлекс, тем большее количество ассоциаций возникает в памяти и, стало быть, тем больше становится возбудителей для этого рефлекса. Как следствие, воспоминание о данном желании и потребность в его удовлетворении будут случаться чаще.

В то же время действует и обратный механизм: рано или поздно повторяющееся ощущение приедается. Впечатление, будучи ярким в первый раз, становится все бледнее по мере повторения рефлекса. Таким образом возникает *отрицательная страсть*. Кроме того, впечатление в результате повторения дробится, то есть анализируется. В итоге «восторг от конкретного ощущения уступает место ясности спокойного представления»[436]. Наряду с этим прежний источник наслаждения может замениться новым. А все новое, как утверждает Сеченов, оказывается для человека неожиданным. Здесь прослеживается сходство между страхом и удивлением, каждый из которых играет роль усиливающего механизма: «Удивление – родня страху»[437]. Помимо прочего, притупление страстного рефлекса возникает и вследствие отсутствия своего возбудителя.

Из сказанного следует вывод, что *желание* в страстном и *мысль* в обыкновенном психических актах представляют собой *явления одного по-*

[436] Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 109.
[437] Там же. С. 109.

рядка, то есть «первые две трети рефлекса»[438]. Иными словами, желание есть мысленное воспроизведение страстного акта.

Сеченов проводит различие между страстностью в ребенке и во взрослом: для первого объекты желания изначально воплощены в предметах и только со временем перерастают в отвлеченные понятия, а для второго желания уже приобрели условно нематериальную форму. Это имеет большое значение в воспитании. Так, если ребенок любит рыцарей, то сначала он восхищается красотой их доспеха, а потом переносит любовь и на такие свойства сказочного рыцаря, как доблесть, отвага и прочее. В дальнейшем в процессе анализа визуальный образ потеряет для него свою привлекательность, а этические установки сохранятся в качестве самостоятельных понятий. «Здесь вся моральная сторона человека»[439].

С учетом истории публикации «Рефлексов» дальнейшие слова Сеченова, насколько мы видим, имеют прямое отношение к Чернышевскому и как к личности, и как к философу-материалисту, который в своих статьях обосновывал атеистическую мораль, то есть теорию разумного эгоизма. Стало быть, в контексте дискуссии об антропологическом принципе, а также о месте и значении Чернышевского в истории русской философии, эти слова имеют большое значение. В связи с этим мы позволим себе привести здесь объемную цитату из работы Сеченова.

«Любовь к правде, великодушие, сострадательность, бескорыстие, равно как ненависть ко всему противоположному, развиваются, …частым повторением в сознании страстных представлений… Удивительно ли после этого, что ребенок в 18 лет, с горячей любовью к правде, не увлекаемый в противоположную сторону теми мотивами, которые развиваются у большинства людей лишь в зрелые годы, *готов идти из-за этой правды на муку. Ведь он знает, что его идеалы, его рыцари терпели за нее*, а он не может быть не рыцарем, потому что был им с 5 до 18 лет. …*рыцарем можно остаться и в зрелые годы. Страстности, конечно, много поубавится, но на место ее явится то, что называют обыкновенно глубоким убеждением. Эти-то люди при благоприятной обстановке и развиваются в те благородные высокие типы, о которых была речь в начале этой главы. В своих действиях они руководятся только высокими нравственными мотивами, правдой, любовью к человеку, снисходительностью к его слабостям, и остаются верными своим убеждениям, наперекор требованиям всех естественных инстинктов, потому что голос этот бледен при яркости тех наслаждений, которые даются рыцарю правдой и любовью*

[438] Там же. С. 109.
[439] Там же. С. 112.

к человеку. Люди эти, раз сделавшись такими, не могут, конечно, перемениться: их деятельность – роковое последствие их развития. И в этой мысли страшно много утешительного, потому что без нее вера в прочность добродетели невозможна»[440] (курсив мой. – А.Ч.).

В завершение разговора о страстях Сеченов уделяет отдельное внимание такому явлению, как любовь мужчины к женщине. Так, инстинктивная сторона этого феномена у мальчика представлена половым стремлением. В сознании формируется некий идеал, черты которого в дальнейшем отыскиваются в реальности. Начиная от темных и неопределенных половых стремлений, юноша приходит к ясному чувству любви. С развитием последнего юноша перестает быть эгоистом (в обыденном смысле): это выражается в том, что он любит свои наслаждения и готов ради них даже на «самопожертвования». Сеченов подчеркивает, что страсть поддерживается изменчивостью образа, однако таким переменам есть предел. Как следствие, страсть проходит, но чувство любви не уничтожается вместе с ним, а перерастает в «любовь по привычке», или «дружбу»[441].

Страсть, будучи психическим рефлексом с усиленным концом, включает в себя многие явления. К примеру, *страх* (испуг), о котором речь шла в контексте невольных движений, относится к сфере страстей. Такие виды страсти, как *восторг* и *экстаз* внешне могут выглядеть как отсутствие всякого движения, однако последнее все же происходит в мышцах, хоть и неявно.

Как пишет Сеченов, мысль представляет собой «психический рефлекс без конца»[442]. Заметим, что именно незавершенный рефлекс, возникший вследствие центрального торможения, явился одним из факторов, благодаря которым человеку открылось мышление. Речевой аппарат человека оказался удачно устроен, чтобы предоставить возможность передавать (выражать) мысли. А мозг оказался достаточно сложно организован, чтобы человек смог воспринимать речь в качестве мыслей, а свои и чужие мысли – как причины поступков (хотя это обстоятельство и привело к самообману, о котором ранее шла речь). Итак, *задерживание рефлексов, способность говорить и высокая организация нервной системы стали условиями мышления*.

Говоря о *желании* и *поступке*, Сеченов пишет, что желание обнаруживается в момент задерживания страстного рефлекса. Кроме того, оно

---

[440] Там же. С. 112–113.

[441] Эти мысли перекликаются с тем, что излагал Чернышевский в «Антропологическом принципе» и иллюстрировал в романе «Что делать?».

[442] Там же. С. 115.

является страстным аспектом мысли. Наряду с желанием в психической жизни человека имеет место *хотение*. Последнее представляет собой «почти бесстрастный психический рефлекс»[443], желание же целиком относится к сфере страстей. Но хотение в качестве мотива поступка может оказаться сильнее, чем желание. Исходя из ранее высказанных положений, можно заключить, что это невозможно, так как более страстный рефлекс должен всегда перевешивать. Однако Сеченов объясняет это тем, что хотение все же не совершенно бесстрастно. Иными словами, победа хотения над желанием не выходит за рамки рефлекторной схемы, а целиком согласуется с ней. Трудность составляют только те случаи, в которых отыскать причину хотения не получается. Психическая жизнь человека слишком сложна, чтобы без проблем обнаруживать первый толчок для каждого поступка. А когда человек пытается доказать, что у него все же есть свобода воли (то есть способность к полной произвольности действий), то и в самом акте доказательства свободы не обнаруживается, а только закономерность. Тем не менее защитник вульгарной свободы воли еще больше убеждается в своей правоте, то есть подвергся *обману самосознания*[444].

Соответственно, при прочих равных условиях из одного возбудителя необходимо происходит одна мысль и одно действие (или угнетение движения, если это закономерно в конкретном случае). Человек не выбирает между «возможными» концами рефлекса, а необходимо совершает тот, который необходимым образом следует из своих причин. Другими словами, абсолютной свободы воли нет, а «*первая причина всякого человеческого действия лежит вне его*»[445].

Сеченов упрекает себя за «пробелы», высказывая следующее соображение. В «Рефлексах» не затрагивались темы индивидуальных отличий нервной системы каждого человека, так как 1) проследить зависимость

---

[443] Там же. С. 117.

[444] Сеченов приводит пример, в котором условный «противник» пытается доказать ученому, что произвольные движения (то есть такие, которые происходят из одной лишь свободы воли и внешне никак не детерминированы) возможны. В доказательство своей точки зрения противник производит сгибание пальца своей руки в названное им самим близкое время. Спорщик видит в этом акт свободной воли. Сеченов же внешними причинами объясняет, почему для демонстрации «произвольности» спорщик выбрал движение пальцем руки и почему назвал для момента движения не следующий час, а ближайшую минуту. Так, движение рукой и особенно пальцем наиболее характерно для человека, а момент выбран с целью поскорее доказать свое мнение. Иными словами, все в этой защите свободы воли оказывается не свободно, а закономерно. Сеченов заключает, что его противник подвергся обману самосознания.

[445] Там же. С. 121.

между индивидуальными склонностями и общечеловеческими чертами не представлялось возможным и 2) индивидуальные особенности играют незначительную роль на фоне внешних влияний на человека, среди которых и *воспитание*. Эти слова звучат, как контраргумент на утверждение Юркевича, что физиология не может изучать психические явления на том лишь основании, что каждый индивид не похож на другого.

В завершение «Рефлексов» Сеченов пишет, что бесчувствие к внешним раздражениям и уничтожение психической деятельности совпадают между собой. Иными словами, ощущение объективной действительности, представленной ближайшими к субъекту предметами и явлениями, есть необходимое условие возникновения и поддержания существования разума, сознания, психики. Жизнь и восприятие внешнего мира тождественны. Стало быть, бесчувствие и смерть тоже тождественны: «Одним словом, человек мертво-заснувший и лишившийся чувствующих нервов продолжал бы спать мертвым сном до смерти»[446]. Соответственно, разум вне материи невозможен.

Таким образом, Сеченов научно обосновал ключевые идеи Чернышевского, которые лежат в основе философской системы антропологического материализма. Вместе с тем Сеченов выступил в защиту идей Чернышевского от критики со стороны Юркевича, обосновав с позиций современной ему науки, что психология и физиология не только могут рассматривать один предмет и использовать при этом сходные методы исследования, но они должны это делать, чтобы развивать научное понимание природы человека и его психики.

[446] Там же. С. 124.

РАЗДЕЛ 3.
ФИЛОСОФИЯ Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВЗГЛЯДОВ ФИЛОСОФОВ И ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Глава 10.
Случайно ли «сходство» взглядов В.С. Соловьева и Н.Г. Чернышевского?

Спор об антропологическом принципе представляет собой лишь частный случай более большой, длительной и общей полемики. Речь идёт о дискуссии между «школами» Платона и Демокрита, между идеалистами и материалистами. В связи с этим важно показать, как эта большая полемика проявлялась в эпизодических спорах и дискуссиях в русской философии после 1863 г.

Одним из наиболее влиятельных русских идеалистов XIX в. является В.С. Соловьев, которого можно считать родоначальником русской религиозной философии XX в. Среди же русских домарксовых материалистов наиболее влиятельным является Чернышевский. В связи с этим будет интересно взглянуть, что Соловьев писал о философии Чернышевского, в частности, о его материалистической эстетике, которая основывается на онтологии антропологического материализма.

Этот эпизод из истории русской философии показателен, так как в ходе его анализа будет выявлена специфика отношения русских идеалистов к учениям материалистов в русской философии.

Неоднократно отмечавшееся в историко-философской литературе сходство эстетических воззрений двух стоявших на диаметрально противоположных позициях русских философов – Н.Г. Чернышевского и В.С. Соловьева – до сих пор не получило удовлетворительного объяснения. Между тем, очевидно, что это сходство не может быть понято как совпадение собственно эстетических взглядов обоих мыслителей; скорее всего, рассуждения о красоте и об искусстве имеют в данном случае другой, совсем не эстетический статус и должны быть рассмотрены в более широком контексте.

На основании научных исследований и первоисточников с очевидностью можно заключить, что позиции Соловьева и Чернышевского формируются в рамках различных мировоззренческих систем. Если Соловьев строит свою эстетику в первую очередь на христианском учении, то Чернышевский опирается более всего на искания В.Г. Белинского и материализм Л. Фейербаха. Тем не менее в работе «Первый шаг к положительной

эстетике» Соловьев выражает «некоторое заступничество за Чернышевского», указывая на сходство своей эстетической теории с его пониманием красоты и искусства. С нашей точки зрения, это обстоятельство требует специального историко-философского объяснения.

Вопрос следует поставить следующим образом: имеет ли место действительное сходство эстетических позиций Соловьева и Чернышевского или это всего лишь случайное совпадение? Исходя из того, что мыслители придерживались противоположных взглядов и отстаивали их последовательно и решительно, следовало бы заключить, что совпадение их эстетических теорий чисто формальное. Однако в этом случае не совсем понятно, почему именно Соловьев обращает внимание на это сходство и трактует его как «первый шаг к положительной эстетике».

Как известно, русская философия в XIX в. развивалась в формате полемики между философскими «партиями». Соловьев и Чернышевский принадлежали к противоположным «партиям», что и отразилось на их эстетических воззрениях. «Положительная» эстетика Соловьева вытекала из разработанной им философии всеединства, которая мыслилась как итог эволюции европейской метафизики и христианской мысли, а эстетика Чернышевского представляла собой вывод из философии материализма в целом и антропологии Л. Фейербаха в частности.

Соответственно, в эстетике Соловьева красота признавалась божественной идеей, которая эманирует, создавая тем самым прекрасные вещи и явления. При этом утверждалось, что красота онтологически выше прекрасного. А человеческое творчество, будучи производным от творения (твари), понималось как находящееся на более низкой ступени в онтологической иерархии. Это обстоятельство не меняется от того, что Соловьев признает за человеком возможность со-творения через искусство.

В эстетике же Чернышевского нет абсолюта. Изначально дано только материальное единство природы, то есть монистическое устройство мира, в котором существует лишь одна субстанция – материя. С одной стороны, красота в эстетике Чернышевского объективна, поскольку «прекрасное есть жизнь», то есть нечто существующее в действительности. С другой, человек как живое существо является субъектом, который в соответствии со своим пониманием жизни и пользы познает явления в качестве прекрасных или безобразных.

Свобода как непременное условие творчества трактуется у Соловьева и Чернышевского по-разному. В системе Соловьева человек формально свободен, если находится в единстве с общностью людей, в которой все члены составляют единство. Такая свобода реализуется не только и не

столько через собственную индивидуальность человека, сколько через посредство Софии и Бога. В системе Чернышевского индивид свободен, когда он действует не на основе категорического императива или других внешних условий, а исходя из субъективных желаний, реализация которых предполагает познание и признание объективных законов. Соответственно, Соловьев понимает свободу творчества человека как осознанное выполнение им воли Бога, а Чернышевский настаивает на том, что по-настоящему свободное творчество должно быть исключительно творчеством самого человека.

В данном контексте любопытно вспомнить отношение Чернышевского и Д.И. Писарева к полемике с П.Д. Юркевичем об антропологическом принципе[447], тем более что Юркевич оказал влияние на образ мыслей Соловьева. Чернышевский утверждает, что не видит смысла в споре с выпускником семинарии, так как аргументация Юркевича ему, как бывшему семинаристу, заранее известна[448]. К тому же, Чернышевский считает себя «настолько выше мыслителей школы г-на Юркевича»[449], что точка зрения Юркевича о его философии не представляет для него интереса.

Писарев, как последователь Чернышевского, созвучно утверждает: «…не вижу ни малейшей точки соприкосновения между мыслями г. Юркевича и моими собственными идеями»[450]. Но в отличие от любившего иронизировать Чернышевского, Писарев четко формулирует причину, по которой «нигилисты» и материалисты избегают полемики с идеалистом. Логично, что без общего фундамента диалог невозможен. Спор же о частностях не только лишен смысла, но и просто невозможен.

Тем не менее Соловьев указывает на сходство своей эстетической позиции с взглядами Чернышевского. По Соловьеву, в основе их эстетических учений лежит одна и та же идея – идея жизни. Прекрасное, во всяком случае в органической природе, наблюдается там, где имеет место полнота жизни. Нельзя не согласиться с тем, что в общем виде это положение встречается как у Соловьева, так и у Чернышевского. Но для того,

---

[447] Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. Стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 3–91.

[448] Чернышевский Н.Г. Полемические красоты // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 7. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 725–726.

[449] Там же. С. 773.

[450] Писарев Д.И. Московские мыслители // Писарев Д.И. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 301.

чтобы судить о сходстве их воззрений, нужно разобраться с тем, какое содержание они вкладывают в понятие «жизнь».

И Чернышевский, и Соловьев смотрят на жизнь как на основную категорию эстетики, через которую определяются красота и прекрасное. Но расхождения начинаются в тот момент, когда необходимо дать определение «жизни».

По Соловьеву, красота как свет проявляется в неодушевленной природе непосредственно, а в органической – свет предстает в виде *жизни*. То есть свет как субстанция красоты овеществляется в органической природе в качестве жизни[451].

Чернышевский же связывает понятие жизни с тем, что в 1860 г. он определит как антропологический принцип[452]. Смысл антропологического принципа, по Чернышевскому, заключается в применении монизма к человеческой природе. То есть и жизнь и красота (прекрасное) в его философской системе являются не эманациями абсолюта, а самостоятельными сущностями (если говорить о конкретных проявлениях жизни и красоты).

В зародыше эта мысль присутствует уже в «Эстетических отношениях искусства к действительности». В качестве выводов магистерской диссертации приведены 17 тезисов, которые можно условно поделить на несколько тематических групп: прекрасное и жизнь (1–3), возвышенное и трагическое (4–8), объективная действительность и ее копирование (9–11), причины возникновения и сущность искусства (12–17). Тезисы, входящие в каждую из групп, составляют между собой некоторое единство.

Из 17 тезисов Соловьев принимает только следующие положения: «1) существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности, и 2) красота в природе имеет объективную реальность»[453]. С рядом оговорок можно было бы сказать, что первое положение соотносится с тезисом 9, а второе – с тезисами 2 и 3. Но разделять 2 и 3 тезисы с 1 тезисом значит вырывать мысль из контекста.

По сути, первая группа тезисов представляет собой изложение монистического принципа так называемым эзоповым языком. И друг без друга эти тезисы не опровергают монизм и тем более не служат доказательством

---

[451] Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 46.

[452] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 226–228.

[453] Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 77.

положений эстетики Соловьева, а становятся всего лишь незаконченной мыслью.

Смысл первых трех тезисов примерно следующий. Чернышевский оспаривает взгляд на прекрасное как на отражение абсолюта в индивидуальном явлении, как это имеет место в эстетике Гегеля или Соловьева. Понятие «прекрасное» связывается с жизнью, но не сводится к проявлению *идеи* красоты, так как Чернышевский отвергает дуализм в пользу монизма. А понятие «жизнь», по Чернышевскому, следует трактовать не как воплощение света (в духе религиозной философии), а в ключе антропологического материализма, близкого естественнонаучному материализму.

С первым положением, которое соотносится с 9 тезисом, дело обстоит несколько сложнее. Говоря о «существующем искусстве», Соловьев подразумевает, что в дальнейшем искусство будет развиваться и по итогу сольется с религией, а человек вполне реализует себя как «сотворец» мира. Чернышевский же в 12 тезисе прямо опровергает связь между зарождением искусства и потребностью в «восполнении недостатков» объективной действительности. Также в 10 тезисе он пишет, что прекрасное в природе «вполне прекрасно».

Рассматривая эти положения в качестве «первого шага» к «положительной» эстетике, Соловьев разрывает их со многими элементами эстетической и философской системы Чернышевского, в том числе с теми, из которых эти положения логически выведены. Иными словами, Соловьев берет только часть идей Чернышевского, причем вне контекста материалистической эстетики, и переносит их в свою систему эстетики.

В частности, показательно отношение Соловьева к Фейербаху. Чернышевский считал Фейербаха своим учителем и ставил ему в заслугу появление у себя мыслей, положенных в основание «Эстетических отношений…». Другими словами, без антропологического материализма Фейербаха не было бы эстетики Чернышевского, а значит, и «первого шага». Соловьев же утверждает, что «философский кругозор» Чернышевского был «стеснен» философией немецкого мыслителя[454].

Известно, что Чернышевский в возрасте около 20 лет стал фейербахианцем, впервые познакомившись с текстом «Сущности христианства»[455]. В 1855 г., на 27 году жизни, он защитил магистерскую диссертацию. Нет оснований полагать, что в промежуток времени между первым чтением сочинения Фейербаха и защитой диссертации воззрения Черны-

[454] Там же. С. 77.

[455] Чернышевская Н.М. Летопись жизни и деятельности Н.Г. Чернышевского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 47.

шевского существенно изменились, тем более что это не зафиксировано в исследовательской литературе. Соответственно, мысли, изложенные в «Эстетических отношениях…», не только органично согласуются с философией Фейербаха, но и представляют собой развитие этой философии. В пользу данного утверждения убедительно свидетельствуют два обстоятельства. Чернышевский в предисловии к третьему изданию диссертации признал, что его эстетические идеи продиктованы влиянием Фейербаха[456]. Кроме того, крупный исследователь эстетики Чернышевского Г.А. Соловьев отметил, что источник представлений о прекрасном у Чернышевского и источник представлений о боге у Фейербаха один и тот же – реальность, представленная человеком[457].

В контексте антропологического материализма даже положения об искусстве как о суррогате действительности и об объективности красоты оказываются несовместимыми с эстетикой Соловьева. Отчетливо понимая это, Соловьев извлекает соответствующие тезисы из контекста философской системы Чернышевского, мотивируя это тем, что Чернышевский не понял смысла выраженной им мысли: «…собственное объяснение автора неудовлетворительно»[458]. Уместно будет провести аналогию с тем, что Белинский в свое время говорил молодому Достоевскому о его таланте, обращая внимание на то, что писатель не всегда может понять смысл своих же гениальных произведений[459]. Однако нет прямого соответствия между литературным критиком и писателем, с одной стороны, и двумя философами разных философских «партий», с другой. Если писатель не претендует (во всяком случае, зачастую) на философское значение своих произведений, но за критиком остается право обнаружить это значение, то философ, напротив, не может не претендовать на философское значение своих сочинений, а потому интерпретация его произведений становится не столько толкованием первоисточника, сколько изложением взглядов самого интерпретатора.

Можно сделать вывод о том, что Соловьев, критикуя эстетическую теорию Чернышевского, оспаривает фундамент этой теории, и делает это

---

[456] Чернышевский Н.Г. Предисловие к третьему изданию // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 205–213.

[457] Соловьев Г.А. Эстетические воззрения Чернышевского. Изд. 2, доп. М.: Художественная литература, 1978. С. 65.

[458] Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 76–77.

[459] Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. Январь // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 30–31.

двояким образом: с одной стороны, он отвергает то, что считает неправильным, а с другой, соглашается с теми идеями, истинное содержание которых он проясняет исходя из своей позиции. Таким образом, «первый шаг» на пути к «положительной эстетике» – это заслуга не столько Чернышевского, сколько Соловьева. И если это так, то тогда «точка соприкосновения» между эстетическими учениями Чернышевского и Соловьева оказывается мнимой, если рассматривать ее с позиции антропологического материализма Чернышевского, однако с точки зрения философии всеединства Соловьева эта «точка соприкосновения» действительная. Иными словами, картина принципиально меняется в зависимости от оптики, которую мы выбираем.

Вообще поиск положительного содержания во всех, даже «отрицательных» явлениях и учениях (таких, например, как позитивизм и социализм), – это широко используемый Соловьевым метод критики. Можно вспомнить в связи с этим эволюцию истолкования Соловьевым «сверхчеловека» Ф. Ницше. Когда немецкий мыслитель стал набирать популярность в России, Соловьев отреагировал на это, написав статью «Словесность или истина?»[460] (1897), в которой полностью отказал учению Ницше в каком-либо философском значении и иронично назвал его «сверхфилологом», а его идею сверхчеловека – «кафедрой на филологическом факультете». Однако через некоторое время, когда стало понятно, что с влиянием Ницше на русскую философию придется считаться всерьез, Соловьев пишет другую, отличающуюся по общему тону и конечным выводам статью – «Идея сверхчеловека»[461] (1899). Продолжая критиковать концепцию «сверхчеловека» Ницше, русский философ, по крайней мере, ставит ее выше, чем «экономический материализм» К. Маркса и «отвлеченный морализм» Л. Толстого. Разбирая учение Ницше «с хорошей стороны», Соловьев отделяет зерна от плевел и в результате обнаруживает подлинное содержание идеи сверхчеловека, а именно, что она, по сути, является «первым шагом» к учению о богочеловечестве. В такой интерпретации философия Ницше оказывается значительной, но лишь потому, что ведет к философии Соловьева. Сам Соловьев предстает как бы русским Гегелем, который вбирает в свою философскую систему все истинное, что было

[460] Соловьев В.С. Словесность или истина? // Ницше: Pro et contra. Антология. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 293–296.
[461] Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1913. С. 265–274.

понято до него. Подобный прием используется и при истолковании идеи человечества у О. Конта[462].

Можно задаться вопросом, действительно ли Соловьев считал диссертацию Чернышевского значительной работой в становлении «положительной» эстетики или же прояснение истинного содержания отдельных идей оппонента – это своего рода полемический прием, с помощью которого они превращаются в свою противоположность. Конечно, нельзя не допускать, что Соловьев действительно считал эстетические идеи Чернышевского значительными – но только как пройденный этап в истории «истинной эстетики». Если так, то эстетика Чернышевского в интерпретации Соловьева оказывается актуальной только в рамках философии всеединства. Понятно, что с такой оценкой своей эстетики Чернышевский вряд ли бы согласился.

Утверждая, что Чернышевский своей диссертацией способствовал развитию учения о прекрасном, Соловьев настаивал на том, что автор «Эстетических отношений..» не смог понять подлинного содержания своей работы. Другими словами, заслуга Чернышевского, согласно Соловьеву, заключается лишь в неосознанном разрешении основных вопросов эстетики. Очевидно, что такой вывод, формально признавая значение отдельных идей Чернышевского, на деле дискредитирует всю его философскую позицию в целом. И, вероятно, дело тут не в ироничном и несерьезном отношении Соловьева к Чернышевскому[463], а в принципиальном несогласии с его антропологическим материализмом и материалистической эстетикой.

Таким образом, совпадение в эстетических воззрениях Соловьева и Чернышевского скорее формальное, чем содержательное. Понятие «жизнь», которое Соловьев отмечает у Чернышевского, понимается Чернышевским совсем иначе, чем оно трактуется в рамках «положительной» эстетики. Соловьев смотрит на теорию Чернышевского исключительно со своей точки зрения, будучи уверенным в том, что она истинная. Однако, будучи формальным, совпадение эстетических воззрений Соловьева и Чернышевского все-таки не является случайным. Это закономерный результат соответствующей интерпретации, смысл которой, конечно, не в том, чтобы прояснить содержание эстетики Чернышевского, и даже не в том, чтобы констатировать наличие точек пересечения между противопо-

---

[462] Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.

[463] Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. С. 26.

ложными философскими позициями, а в том, чтобы способствовать обоснованию собственных взглядов.

И сфера эстетики вообще, и философия Чернышевского в частности оказываются для Соловьева всего лишь средством для обоснования своей точки зрения в области онтологии. Попытка сделать чужие идеи «своими» – это не случайная, а вполне привычная и естественная для Соловьева форма философствования, предполагающая отнюдь не поиск возможных единомышленников, исходящих из других оснований, а, наоборот, их устранение.

Следующий эпизод представляет собой более современную форму той же полемики, что была проанализирована выше.

Глава 11.
Философия Н.Г. Чернышевского в перипетиях историографии

С конца XX в. в среде историков русской философии наблюдается повышенный интерес к исследованию именно идеалистической философии (ранние и поздние славянофилы, русский космизм Н.Ф. Федорова, евразийство, Серебряный век, позднесоветский экзистенциализм). Умеренный интерес проявляется к русскому позитивизму (А.А. Богданов).

Материализм же – в связи с отказом многих исследователей от марксистско-ленинской философии – практически предан забвению (редкое исключение составляют Э.В. Ильенков, М.А. Лифшиц). О материализме помнят, но его почти не изучают. Может создаться ложное впечатление, что за советский период материалистическое направление философии было полностью изучено. Однако это не так. И сегодня, когда в научной среде формально провозглашается плюрализм, назрела проблема подлинно научного отношения к истории русской философии. Следует не обесценивать то или иное направление мысли и тем более не игнорировать те или иные философские школы, а относиться ко всем философским течениям с научной беспристрастностью. Это может выражаться, например, в равноправной и, насколько возможно, симметричной представленности всех философских «партий» в научном дискурсе: в журналах и на конференциях.

Чтобы приблизиться к такому состоянию научного сообщества, следует вспомнить не только как будто забытых материалистов, но и исследования их философского наследия. В частности, для понимания русского материализма XIX в. – а следовательно, и материализма XX–XXI вв. –

большое значение имеет фигура Николая Гавриловича Чернышевского и исследование его наследия.

Проблема всех или почти всех работ о философии Чернышевского сводится к их ангажированности. Г.В. Плеханов и последующие советские ученые-марксисты рассматривают Чернышевского в качестве представителя «домарксового» материализма. Эти ученые оценивают Чернышевского как просветителя, социалиста-утописта, антропологического материалиста, фейербахианца и т.д. (с различными акцентами на то или другое определение).

Также в историко-философской науке есть попытки либо обесценить философию Чернышевского, либо представить его философские воззрения как религиозные[464]. Но чтобы предпринять такую попытку, необходимо также Фейербаха изобразить идеалистом и богословом, так как он оказал решающее влияние на воззрения Чернышевского. В своих сочинениях Фейербах часто использует противоречие как стилистический прием. Запутанный язык, которым пишет Фейербах, оставляет простор для различных трактовок его философии. Так, религиозные философы и идеалисты интерпретируют «Сущность христианства» в теологическом ключе, в то время как материалисты понимают философию Фейербаха как атеистическую.

В конце XX в. вследствие социально-политических изменений в России многие ученые стали отказываться от марксистской методологии в историко-философских исследованиях. Так, к примеру, в 2016 г. вышла в свет работа В.К. Кантора «“Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского», в которой предпринята попытка «развеять советский миф» и представить Н.Г. Чернышевского как латентного идеалиста и религиозного мыслителя. Но вместо того чтобы поменять «советскую идеологию» на научную методологию, историки философии к началу XXI в. стали, как пишет В.С. Никоненко, смешивать новую идеологию и методологию[465].

Стоит упомянуть также, что в настоящее время в музее-усадьбе Н.Г. Чернышевского в Саратове проводится ежегодная конференция «Международные научные чтения “Н.Г. Чернышевский и его эпоха”». По итогам чтений публикуются сборники «Н.Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы». Но следует отметить, что и конференции и

---

[464] Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л.: Наука, 1970. С. 28–38.

[465] Никоненко В.С. Труды по русской философии и литературе. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 534 с.

сборники носят междисциплинарный характер, а исследования ученых не объединены общим замыслом. Как результат, творчество и биография Чернышевского изучаются подробно, но сама его философская система в цельном виде не исследуется.

Однако в качестве целостной системы идей и взглядов философия Чернышевского изучалась в течение XX в. в советское время. Направление изучения, которое было наиболее продуктивным в отношении Чернышевского, можно назвать *советско-марксистской традицией*, которая берет свое начало в историко-философских трудах Плеханова.

Плеханов всесторонне исследовал творческое наследие редактора «Современника». Он сводит философию Чернышевского к фейербахианству, недооценивая его роль в развитии антропологического материализма Фейербаха. О том, что Плеханов считает Чернышевского фейербахианцем, но не признает за ним почти никакой оригинальности, красноречиво говорит следующая цитата: «Здесь, как и везде, Чернышевский вполне верен Фейербаху»[466]. Это сказано в контексте разговора о статье «Антропологический принцип в философии», которая представляет собой одну из наиболее значительных работ Чернышевского.

В контексте этической теории разумного эгоизма Плеханов высказывает мысль, согласно которой Чернышевский и просветители XVIII в. «не умели стать на *точку зрения развития*»[467]. По Плеханову, этот недостаток выражается в том, что Чернышевский искал основание нравственности в рассудке, что приводит к дальнейшим противоречиям разумного эгоизма. В итоге Плеханов приходит к отождествлению разумного эгоизма и альтруизма[468] и даже допускает сравнение между теорией разумного эгоизма и категорическим императивом Канта[469]. Такой взгляд представляется нам упрощением.

Работы Плеханова имели авторитет для советских ученых, но в то же время были критически отрефлексированы в советской историографии. Примечательно, что советские ученые не были единодушны в оценке Чернышевского, хотя в их работах наблюдается общая тенденция.

Примечательно, что как Плеханов, так и советские исследователи (кроме Г.Г. Шпета) в качестве методологической основы исходят из марк-

---

[466] Плеханов Г.В. Работы о Н.Г. Чернышевском // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 245.
[467] Там же. С. 257.
[468] Там же. С. 261.
[469] Там же. С. 259.

систского понимания историко-философского процесса. В соответствии с этим различные исследователи всегда сходятся в том, что материалистическая философия Чернышевского логически предшествует марксизму, а исторически подготовляет российских интеллектуалов к усвоению марксизма как более развитой формы материализма.

Следует подробнее остановиться на работах некоторых советских ученых. М.М. Розенталь в работе «Философские взгляды Н.Г. Чернышевского» (1948) утверждает, что оценка, данная Плехановым, неточна: «Несомненно, ряд черт антропологического материализма, как увидим, роднит Чернышевского с Фейербахом. Но было бы глубочайшей ошибкой отождествлять их философские взгляды, как это делает, например, Плеханов»[470]. Этот мотив в дальнейшем будет иметь место и в более поздних исследованиях других авторов.

Розенталь отмечает, что воззрения Чернышевского на философию и политику складываются рано. Еще в университетские годы бывший семинарист и религиозно настроенный юноша знакомится с «Сущностью христианства» Фейербаха, статьями Белинского и Герцена – и примерно за три-четыре года становится убежденным материалистом. Такому быстрому формированию мировоззрения послужили, как отмечает Розенталь, именно Белинский и Герцен, которые были вынуждены пройти длительный период теоретических поисков.

А то обстоятельство, что Чернышевский считал себя лишь последователем Фейербаха, Розенталь объясняет скромностью редактора «Современника»: «…он пошел дальше Фейербаха и… сумел преодолеть многие недостатки и слабости его философии»[471]. Чернышевский был его последователем, но отнюдь не эпигоном. Розенталь подчеркивает, что Чернышевский придерживается принципиальной позиции, согласно которой философию можно разделить на «партии»: материализм и идеализм. Философские основания этих партий мыслятся Чернышевским как непримиримые, причем именно материализм понимается им в качестве научной философии – в противоположность идеализму.

По Розенталю, одна из основных заслуг Чернышевского, отличающая его от Фейербаха, заключается в понимании им важности диалектического метода. Если Фейербах отрицал диалектику, то Чернышевский не только принял ее в качестве философского метода, но и применял ее в анализе социальных и политических явлений.

---

[470] *Розенталь М.М.* Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948. С. 37.
[471] Там же. С. 31.

Но Чернышевский, по Розенталю, допустил некоторые ошибки в применении диалектических законов. Так, Розенталь (а вслед за ним каждый или почти каждый советский исследователь) обращает внимание на проблему качества и количества у Чернышевского. Говоря о различии и сходстве между органической и неорганической природой или между человеком и каким-либо менее развитым организмом, Чернышевский делает акцент на значении именно количественной, а не качественной характеристики. Розенталь пишет: «Чернышевский вместе с тем допускает крупную ошибку, доводя это единство до стирания качественной границы между неорганической и органической природой»[472]. И далее заключает: «…это принцип не диалектического, а антропологического материализма»[473]. Получается, что быть диалектиком и материалистом еще не значит быть диалектическим материалистом.

Розенталь пишет: «Антропологический материализм видит в человеке, по выражению Чернышевского, то же, что медицина, физиология, химия»[474]. Для Розенталя принципиально, что Чернышевский, говоря о человеческой природе, ограничивается естественными науками. Эта зацикленность на естествознании, а также недооценка качественных различий, по Розенталю, мешают Чернышевскому «понять действительную сущность жизни людей, человеческого познания, отличие человеческого познания от “познания” животных и т.д.»[475]. В другом месте Розенталь пишет, что «Чернышевский вполне стоит на диалектической точке зрения, когда он как последовательный материалист доходит до человека через обозрение всей области природы – неорганической и органической. Но он перестает быть диалектиком, когда не замечает качественных граней, отделяющих сознание общественного человека от сознания животных»[476]. Иными словами, дальнейшей ступенью в развитии философии для Чернышевского, по Розенталю, было бы обнаружение качественной границы между единичностью и множеством, индивидом вообще и общественным человеком.

Евграфов в третьем томе работы «История философии в СССР» (1968) указывает на свидетельство о влиянии Белинского и Герцена на образ мыслей Чернышевского, который в студенческом дневнике по поводу «Отечественных записок» времен Белинского и Герцена написал: «“Из

[472] Там же. С. 47.
[473] Там же. С. 47.
[474] Там же. С. 48.
[475] Там же. С. 48.
[476] Там же. С. 68.

этого источника я воспитывался”»[477]. Также Евграфов отмечает, что большую роль в становлении взглядов Чернышевского сыграло его общение с петрашевцами и членами кружка И. Введенского. Благодаря им Чернышевский познакомился с работами Фурье, Прудона и др.

Евграфов указывает, что в период с мая 1849 г. по сентябрь 1850 г. Чернышевский под влиянием «Сущности христианства» от религиозности пришел к скептицизму и стал последователем Фейербаха. Об эволюции взглядов Чернышевского Евграфов пишет следующее: «В университет Чернышевский вошел глубоко религиозным юношей, со смутным и абстрактным идеалом просвещенной монархии, а вышел – социалистом-утопистом, атеистом и сознательным революционером-демократом»[478].

По Евграфову, Чернышевский превзошел Белинского, Герцена и Фейербаха, так как не только был материалистом, но и отчетливо выделил наличие двух философских партий: материалистической и идеалистической.

Философию Чернышевского Евграфов делит на учение о человеке и учение о природе. Причем отмечает, что в понимании человека Чернышевский не ограничился естествознанием, а большое внимание уделил также общественной сущности человека (история, политэкономия). Тем не менее Евграфов, как и Розенталь, считает, что Чернышевский недопонял значение качественной границы в диалектике качества и количества, а потому не смог обнаружить человеческую природу в сфере общественных отношений.

Но в контексте понимания природы как таковой, по Евграфову, Чернышевский считал материю и ее качества неотделимыми друг от друга, так как качество имманентно материальному предмету, который «является разнообразием в единстве»[479]. Понятие материи Чернышевский сводит к веществу, т.е., по Евграфову, трактует материю ограниченно в духе естественных наук.

Евграфов отмечает, что Чернышевский провел принципиальное различие между понятиями «развитие» и «процесс». Если развитие всегда понимается как позитивное изменение, то процесс включает в себя также и негативные изменения. Здесь же Евграфов обращает внимание на критику Чернышевского по поводу теории эволюции Дарвина. Чернышевский понимал ее упрощенно, а потому оспаривал положение о дарвинов-

---

[477] Евграфова В.Е. Н.Г. Чернышевский // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 31.
[478] Там же. С. 33.
[479] Там же. С. 49.

ской эволюции. По Дарвину, организмы адаптируются к среде, а Чернышевский понял это так, будто вредные влияния на организм способствуют совершенствованию его потомства.

Возвращаясь к теме диалектики, Евграфов пишет, что в трактовке Чернышевского процессы могут протекать не последовательно, а с пропуском стадий. Чернышевский учел это при анализе крестьянской общины и перспектив социализма в России. Евграфов указывает на некоторое непостоянство Чернышевского в применении методологии. Если в контексте общества отмечается диалектическое понимание социальных вопросов, то в рамках философской антропологии и физиологии Чернышевский, по Евграфову, видит между органической и неорганической природой только количественное различие и не замечает качественную границу. Но Евграфов объясняет это тем, что Чернышевский полемизировал с идеалистами и потому делал акцент на материальном единстве мира, а не на категории качества. Но, по Евграфову, дело еще и в том, что Чернышевский не «изжил» механистическое понимание природы.

Евграфов утверждает, что Чернышевский в понимании познания превзошел Герцена, так как обращал внимание не столько на формы мышления, сколько на его содержание. Другими словами, Чернышевский, по Евграфову, обратил внимание на сущность мышления, на материалистическую природу познания, которое черпает сведения не из субъективных ощущений, а из объективных источников, т.е. из материальной действительности. В то же время Чернышевский рассматривал познание как исторический процесс и потому считал, что человеческое знание имеет относительный характер. Защищая материализм, он в то же время критиковал догматизм с его поисками абсолюта. Также Чернышевский подвергал критике скептицизм и агностицизм.

Евграфов пишет, что Чернышевский использовал «гипотетический метод», который помогает вскрывать недостатки различных общественных явлений, но иногда не позволяет исследовать их с достаточной глубиной, так как допускает «разрыв логического и исторического»[480]. Как пишет Евграфов, в понимании общественных процессов, например в вопросе о возникновении общества, Чернышевский часто становится на позицию просветителя: главное средство общественного прогресса – развитие интеллекта и науки. Получается, что антропологический принцип Чернышевского приводит к поиску общественных противоречий не в самом обществе, а в природе индивида, т.е. вне общества. Тем не менее Чернышев-

[480] Там же. С. 65.

ский иногда изменял своему антропологическому методу в пользу скорее материалистического понимания истории, так как объяснял качества «людей их историческим бытием»[481].

Евграфов отмечает, что на этику Чернышевского повлияли философские идеи французских материалистов XVIII в. и Фейербаха, а также социология Белинского и Герцена. Нравственность личности, по Чернышевскому, заключается в эгоизме, который в развитом и сознательном виде «разумного эгоизма» сближается с альтруизмом. Но Чернышевский также соотносил нравственность с общественной деятельностью: в его трактовке этика приобретает классовый характер.

Об эстетике Евграфов пишет, что положение Чернышевского о неизмеримом превосходстве прекрасного в природе над искусством входит в противоречие с философией и социологией Чернышевского.

В работе «Русская философия XI–XIX веков» (1970) А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров дают Чернышевскому высокую оценку как мыслителю и революционеру. Содержательно их исследование близко к работе Евграфова. Отметим только, что Галактионов и Никандров представили историю русской философии как целостный процесс, в который включается философия Чернышевского как один из значительных эпизодов.

Н.Ф. Уткина в работе «Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX века)» (1975) рассматривает философию Чернышевского в контексте позитивизма и современного ему естествознания. Исследователь утверждает, что Чернышевский по философским воззрениям был ближе всего к французскому просвещению XVIII в. Соответственно, он стоял в оппозиции к позитивистской философии. Пересечение между Чернышевским и французскими просветителями наиболее ярко проявляется в понимании неограниченности человеческого познания. Но при этом Уткина отмечает, что в сравнении с французскими просветителями диалектика Чернышевского придает его воззрениям своеобразие.

Уткина обращает внимание на серьезное различие между методологией Чернышевского и позитивистов. О Дж.С. Милле Чернышевский рассуждает в русле принципа партийности, так как «…теория оценивается по критериям, учитывающим социальную позицию теоретика»[482].

Также исследователь проводит границу между теорией разумного эгоизма Чернышевского, с одной стороны, и утилитаризмом и индивидуа-

---

[481] Там же. С. 71.

[482] Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. С. 68.

лизмом позитивистов, с другой, объясняя это тем, что социальная теория Чернышевского и его единомышленников несовместима с этикой Милля и Бентама в исходном виде. Уткина пишет: «Утилитаризм Бентама и Милля сильно изменился в работах революционных демократов, войдя в соприкосновение с социально-экономической концепцией утопического социализма»[483]. Другими словами, приравнивание этики Чернышевского к этике утилитаризма является следствием непонимания существенных различий между ними.

С.С. Волк и В.С. Никоненко исследовали философию Чернышевского в работах «Материализм Н.Г. Чернышевского» (1979) и «Г.В. Плеханов и Н.Г. Чернышевский» (1980). Также В.С. Никоненко написал работы «Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева» (1983) и «Николай Александрович Добролюбов» (1985).

Стоит сразу отметить, что воззрения Добролюбова тесно связаны с образом мыслей Чернышевского, а потому изучение взглядов Чернышевского в отрыве от взглядов Добролюбова было бы неполным. Эту мысль особенно подчеркивает Никоненко в своей монографии о Добролюбове.

В статье «Г.В. Плеханов и Н.Г. Чернышевский» (1980) исследователи затрагивают проблему соотношения взглядов Плеханова и Чернышевского в связи с историко-философскими работами Плеханова о Чернышевском, которые были обусловлены политико-пропагандистскими целями. Плеханов стремился доказать, что Чернышевский не столько предшественник народников, сколько предшественник марксистов в России. Тем не менее Волк и Никоненко отмечают, что В.И. Ленин и Ю.М. Стеклов оценивают материализм и политическую теорию Чернышевского выше, чем Плеханов. В частности, Плеханов сводит взгляды Чернышевского к просветительству, в то время как Ленин усматривает у Чернышевского революционность. Волк и Никоненко связывают это с политическими разногласиями Плеханова и Ленина как меньшевика и большевика соответственно.

В работе «Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева» (1983) Никоненко предпринял попытку проследить связь между взглядами Чернышевского и Добролюбова с взглядами Писарева, но обратим внимание именно на то, что Никоненко пишет о философии самого Чернышевского: «Чернышевский соотносит фейербаховскую философию с действительностью, воспринимает ее направленность на земные проблемы. В этом проявилось наиболее существенное влияние Фейербаха на Черны-

[483] Там же. С. 70.

шевского»[484]. Другими словами, Никоненко пишет о влиянии Фейербаха на Чернышевского в положительном ключе – в отличие от Евграфова, Галактионова и Никандрова, которые видели в фейербахианстве Чернышевского теоретическую неполноценность.

Продолжая эту мысль, Никоненко пишет, что Чернышевский «стремился заменить культ абстрактного человека наукой о деятельных людях и их историческом развитии...»[485]. Здесь подчеркивается созидательная роль философских и научных исканий Чернышевского, который отталкивался от антропологизма Фейербаха, но не ограничивался им.

Никоненко обращает внимание на статью Чернышевского «Антропологический принцип в философии», которая «выполняет роль своеобразного “методологического ключа” ко всем предшествующим работам Чернышевского, она замыкает их, превращая в единое целое. Кроме того, она служит дальнейшей разработке как материалистического мировоззрения, так и проблем естественных и общественных наук»[486]. Однако нельзя сказать вслед за многими советскими учеными, что антропологический принцип Чернышевского ограничивал его в изучении философии, общества и пр. Разумеется, согласно марксистской методологии, любая философская система тем или иным образом оказывается следствием общественных отношений. Понимая это, Никоненко делает акцент не на сравнении Чернышевского с Марксом, как многие другие исследователи, а обращает внимание на то прогрессивное, что появилось впервые именно в работах Чернышевского. Так, Никоненко пишет: «Чернышевский и Добролюбов не были рядовыми учениками Фейербаха. Рассматривая конкретные вопросы общественной жизни и познания, они значительно продвинули вперед антропологический материализм. Философские взгляды, изложенные в статье “Антропологический принцип в философии”, значительно отличались от воззрений немецкого философа»[487].

Можно сказать, что на сегодняшний день работы Никоненко о Чернышевском остаются непревзойденными. Суммируя лучшие теоретические достижения своих предшественников, Никоненко не ограничивался повторением уже сказанного или же рассмотрением исключительно частных вопросов, а стремился к углублению теоретических обобщений.

---

[484] Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. С. 11.
[485] Там же. С. 13.
[486] Там же. С. 27.
[487] Там же. С. 29.

Наряду с советско-марксистской традицией изучения философии Чернышевского существует еще и *религиозная традиция*, представители которой опираются в первую очередь на религиозную картину мира. Одни представители этого направления обесценивают философию Чернышевского: рассматривают ее как преходящий эпизод в истории русской философии, объясняя это тем, что Чернышевский материалист. Другие – склоняются к вольным интерпретациям его философии, в результате чего в его тексты вкладывается чуждый Чернышевскому религиозный смысл. Исходя из этого, религиозную традицию следует признать тенденциозной.

Обратим внимание на труды тех исследователей, которые представляются наиболее популярными на сегодняшний день. В.В. Зеньковский и Н.О. Лосский не изучали специально философию Чернышевского, но их работы по истории русской философии, в которую включается и Чернышевский, достаточно репрезентативны, так как отражают общую тенденцию всей религиозной традиции. Э.Л. Радлов, В.Ф. Эрн и др. представители этой традиции содержательно почти не отличаются друг от друга, поэтому в контексте истории изучения философии Чернышевского не имеет смысла упоминать их всех. К современным представителям религиозной традиции изучения русской философии следует отнести В.К. Кантора, написавшего книгу о Чернышевском. Важно вспомнить и о Г.Г. Шпете.

В работе «История русской философии» (1948–1950) В.В. Зеньковский пишет о «религиозности» русских философов, в том числе Чернышевского. Рассуждая о философии второй половины XIX в., Зеньковский пишет: «Основным водоразделом остается все та же *религиозная* тема, которая сохраняет и ныне свое центральное значение»[488]. Идею социализма Зеньковский рассматривает как эквивалент религиозного мировоззрения. По Зеньковскому, «религиозные запросы» могут быть и без религии как таковой, в частности, без христианства или института церкви. А секуляризм в русской философии связывается им или с богоборчеством, или с богоискательством. Даже атеистическое мировоззрение нигилистов, по Зеньковскому, переходит в своеобразное «фанатическое сектантство».

Зеньковский дает Чернышевскому различные, иногда прямо противоречивые характеристики. Так, когда Чернышевский «защищает материализм», он встает на позиции вульгарного материализма. В то же время

[488] Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 311.

Чернышевский оказывается позитивистом: «…его позитивизм – беря его в существе – стоит вне сомнения»[489].

Даже при сознательном развитии материалистических взглядов, считает Зеньковский, Чернышевский не смог избавиться от «предмета религиозного поклонения». Любопытно, что Зеньковский видит эту «религиозность» в любых идеалах, мечтах и целях – во всем, что не повседневно и не имеет наглядного материального выражения. По Зеньковскому, «религиозность» Чернышевского со времен обучения в семинарии не исчезла, а только сменила «объект свой».

Показательно, как Зеньковский, разделяя точку зрения Шпета, оценивает статью «Антропологический принцип в философии»: «Шпет справедливо называет эту статью “хаотической” (“в этой хаотической статье – презрительно говорит Шпет – можно найти все, что угодно, кроме философии”»[490]. Действительно, при поверхностном чтении в этой статье трудно обнаружить философию: неискушенному читателю может показаться, что текст Чернышевского посвящен естествознанию. К большому сожалению, Шпету и Зеньковскому тоже так показалось. Не случайно Зеньковский из прочтения «Антропологического принципа» делает вывод, что Чернышевский в этой работе стоит на позиции «материалистического биологизма»[491].

Так же буквально Зеньковский воспринял и статью В.С. Соловьева «Первый шаг к положительной эстетике», в которой автор приписывает Чернышевскому скромную заслугу, которая на деле сводится лишь к тому, что Чернышевский сказал наиболее общие положения, т.е. банальность.

Чернышевский в предисловии к третьему изданию диссертации написал, что его эстетика вдохновлена Фейербахом. И Зеньковский пишет, что так как у Фейербаха «нет почти ничего, относящегося к вопросам эстетики», то «Чернышевский недостаточно ясно сознавал принципиальную ценность его эстетических воззрений»[492]. Читая философский текст буквально, Зеньковский, вероятно, не заметил, что Чернышевский был последователем Фейербаха в первую очередь в области онтологии и теории познания, на фундаменте которых возвел свою эстетику. Об этом и шла речь в предисловии к диссертации.

---

[489] Там же. С. 317.
[490] Там же. С. 318.
[491] Там же. С. 320.
[492] Там же. С. 323.

По какой-то причине не проводя серьезных различий между материализмом и позитивизмом, Зеньковский пишет, что Чернышевский «стал основоположником русского позитивизма и материализма, послужив им, как мог, пожертвовав им своим философским дарованием, но внутренняя дисгармония в творчестве Чернышевского достаточно ярко говорит, что ему самому было тесно и неудобно в узких рамках позитивизма и материализма»[493]. Другими словами, Чернышевский – с точки зрения Зеньковского – имел потенциал стать выдающимся философом-идеалистом, но попав под влияние *не*идеалистов, сам загнал себя в рамки, тем самым помешав себе раскрыться на философском поприще.

В работе «История русской философии» (1951) Н.О. Лосский говорит о Чернышевском кратко. Лосский обращает внимание на противоречие между «эгоизмом» и борьбой за высокие ценности – объяснят он это скромностью Чернышевского, «которая не позволяла… прибегать к таким высокопарным словам, как “совесть”, “честь”, “идеал” и т.д.»[494]. Следует отметить, что Лосский более сдержан в своих выводах, чем Зеньковский. Например, Лосский не высказывает идею о скрытной «религиозности» Чернышевского. Однако, кажется, намекает на это, говоря о склонности русских философов вообще и Чернышевского в частности к этической проблематике.

В работе В.К. Кантора «“Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского» (2016) Чернышевский представлен латентным религиозным мыслителем, который под видом позитивизма пытался развивать и актуализировать христианское учение. Кантор пишет биографическую работу с претензией на философское значение, так как затруднительно выстроить аргументацию в формате историко-философского текста. Религиозный образ Чернышевского складывается под пером Кантора благодаря риторическим приемам, подбору «удобных» фактов, искажению цитат и созданию контекста, в котором точка зрения автора смотрится органично. В итоге получается мифологизированный Чернышевский, который мало похож на исторического Чернышевского. Примечательно, что Кантор претендует на развенчание «советского» мифа о Чернышевском, но вместо этого лишь замещает один «миф» другим. Кантор пытается подкрепить свою позицию ссылками на авторитет Шпета и его работу «Источники диссертации Чернышевского» (1929). Шпет предложил альтернативную точку зрения, согласно которой эстетика Чернышевского не связана с ма-

[493] Там же. С. 327.
[494] Лосский Н.О. История русской философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 87.

териализмом Фейербаха. Тот факт, что Чернышевский в предисловии к третьему изданию диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» прямо пишет о связи своей эстетической теории с взглядами Фейербаха, Шпет объясняет «старческой памятью», которая подвела Чернышевского. Более того, согласно Шпету, Чернышевский не понял Фейербаха, а потому не мог построить эстетическое учение на основе его философии.

Итак, советская (марксистская) традиция изучения философии Чернышевского имеет перспективы развития. Работы Плеханова, Евграфова, Никоненко и др. представляют ценность для исследователей русской философии и сегодня. В религиозной же традиции авторы склонны либо обесценивать те или иные философские системы, либо искажать их, придавая материалистическим и позитивистским взглядам религиозное значение.

Глава 12.
Н.Г. Чернышевский в современных отечественных историко-философских исследованиях

…обычный прием его противников –
извращение смысла его слов.
М.М. Розенталь

В современных исследованиях истории русской философии все еще преобладает тенденция истолкования русской мысли с точки зрения ее целостности, что предполагает возможность апелляции к ее инвариантным, «существенным» характеристикам, или «чертам». В результате содержание русской философии неизбежно редуцируется и зачастую искажается, в зависимости от того, какие «черты» тот или иной историк философии считает подлинными[495]. Соответственно, в «канон» великих русских философов попадают лишь те, чьи воззрения не противоречат представлению о «целом» русской философии и подтверждают правильность избранной методологии историко-философского исследования. Те же философы, взгляды которых не соответствуют указанным критериям и, к тому же, требуют их опровержения, оказываются «изгоями». В лучшем случае

[495] Рыбас А.Е. О русской философии не в целом // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2015. Вып. 27. Ч. I. С. 143–152.

их значение для развития русской философской культуры стараются затушевать, приуменьшить, а философские идеи – примитизировать.

Наглядным примером указанной тенденции являются рецепции философии Н.Г. Чернышевского в современном историко-философском дискурсе. Очевидно, что Чернышевский – это мыслитель, оказавший действительное влияние на передовые умы своего времени, и его нельзя просто так сбросить со счетов истории русской философии. Авторитет Чернышевского – или, точнее, все еще сохраняющаяся актуальность его идей – препятствует тому, чтобы «забыть» этого философа, обойтись без него при написании истории русской мысли. Именно по этой причине в историко-философской литературе против Чернышевского в последнее время развернута целая кампания, целью которой является создание нового образа мыслителя, чтобы он мог органично вписаться в официально признанную ныне версию истории русской философии.

Среди петербургских философов специалистом по философии Чернышевского по праву считается В.С. Никоненко. Действительно, он долгое время изучал социалистическую и атеистическую философскую традицию в России: известны его работы о материализме Чернышевского, Н.А. Добролюбова и Д.И. Писарева[496]. Однако после 1991 г. сфера научных интересов В.С. Никоненко существенно изменилась: его внимание стали привлекать преимущественно религиозные темы[497]. Конечно, В.С. Никоненко неоднократно подчеркивал, что изучение истории русской философии должно быть комплексным, с учетом «неоднозначности, многоплановости, разнонаправленности движения философской мысли»[498], потому что только в этом случае будет достигнуто понимание единства историко-философского процесса, образующегося не вследствие логического диктата генерализирующих понятий, а «на основе конкретных характеристик реальной действительности»[499]. «Белинского, кстати как и Герцена, и Достоевского, и Чернышевского, и Толстого, и Соловьева, – писал В.С. Никоненко, – нельзя втиснуть в какой-то линейный процесс философского развития, они прямо или косвенно определили умственную и нравственную жизнь своих эпох, будучи в то же время часто

[496] Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: ЛГУ, 1979.; Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: ЛГУ, 1983.; Никоненко В.С. Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985.
[497] Никоненко В.С. Труды по русской философии и литературе. СПб.: РХГА, 2014.
[498] Там же. С. 25.
[499] Там же. С. 26.

чрезвычайно далекими друг от друга»[500]. Отсюда следовал вывод, что русская философия представляет собой органичное сочетание разнообразных идейных течений, и задача историка философии заключается прежде всего в том, чтобы выявлять «субстанциональные основания» этих течений, объясняя их единство. К сожалению, В.С. Никоненко не успел написать обобщающий труд по истории русской философии, в котором бы были реализованы указанные им методологические рекомендации. Увлекшись религиозными мыслителями, он не стал продолжать исследования философии Чернышевского.

Автор одного из первых постсоветских учебников по истории русской философии А.Ф. Замалеев рассматривал взгляды Чернышевского исключительно в социально-политическом ключе. Такой подход, который, очевидно, нельзя не признать редукционистским, он оправдывал тем, что Чернышевский будто бы «всегда обращался к философии, “смотря по надобности”: в одном случае это мог быть Локк, в другом – Фейербах, в третьем – Гоббс или Бентам. Философия была для него инструментом *партийной* политики»[501]. С этой точки зрения, значение Чернышевского заключается лишь в том, что он, как представитель «крестьянской» партии, попытался утвердить «общинный» социализм «на почве гегельянства», отстаивая тем самым «крестьянские интересы»[502].

Интересно заметить, что в работе «Летопись русской философии» А.Ф. Замалеев, говоря о 1855 г., не упоминает о диссертации Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности»[503]. А излагая дискуссию о «человеке в философии», он никак не раскрывает суть антропологического принципа, как его понимал Чернышевский, а вместо этого сосредотачивается на описании «обширных политологических экскурсов»[504], делая в итоге соответствующий вывод: «антропологизм Чернышевского несет в себе черты как нравственного утилитаризма, так и политического радикализма»[505]. Более подробно и, по-видимому, с симпатией А.Ф. Замалеев излагает рассуждения «оппонента Чернышевского» – П.Д. Юркевича, подводя читателя к мысли о том, что именно они и явля-

---

[500] Там же. С. 27.
[501] Замалеев А.Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010. С. 92.
[502] Там же. С. 92–94.
[503] Летопись русской философии. 862–2002 / Ред.-сост. А.Ф. Замалеев. СПб.: Летний сад, 2003.
[504] Там же. С. 161.
[505] Там же. С. 163.

ются окончательными. Возникает в связи с этим вопрос: почему же тогда не рассматривается полемический ответ Д.И. Писарева Юркевичу? Примечательно, что А.Ф. Замалеев прибегает к сарказму, считая его, очевидно, последним доводом: Чернышевский ведь, отвечая Юркевичу, действительно «оказался прав», но только в том, что «положение г. Юркевича изменится», – оно действительно изменилось, так как «киевского богослова переместили в Москву на заведование кафедрой философии в университете»; а вот сам Чернышевский «был арестован и попал в Петропавловскую крепость»[506].

Стоит отметить и довольно широко распространенную в современной историко-философской литературе тенденцию к сближению или даже отождествлению взглядов Чернышевского с позитивизмом. Смысл этого в том, чтобы тем самым отказать Чернышевскому в праве именоваться философом в строгом смысле слова (ибо позитивизм в данном случае по умолчанию мыслится как «недофилософия» или же «нефилософия»). Например, С.С. Гусев, описывая «парадокс позитивизма», отмечал, что взгляды Чернышевского «по общей ориентации достаточно близки позиции родоначальника положительной философии»[507], А.А. Ермичев охарактеризовал их как «марксистствующий позитивизм»[508], а И.И. Евлампиев – как «сочетание естественнонаучного материализма, воинствующего позитивизма, социального утопизма и политического радикализма»[509], а затем сделал вывод, что «Чернышевский вряд ли может быть признан глубоким и оригинальным мыслителем»[510].

Но, пожалуй, наиболее суровым «приговором» Чернышевскому является опубликованная в 2016 г. монография В.К. Кантора «“Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского»[511]. Рассмотрим эту работу подробнее, так как и само это произведение, и реакция на него в профессиональном философском сообществе лучше всего позволяют понять современную ситуацию в русской философии.

---

[506] Там же. С. 165.

[507] Гусев С.С. Парадокс позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов / Сост. С.С. Гусев. СПб.: Наука, 1995. С. 10.

[508] Ермичев А.А. Реализм марксиствующего позитивизма // Философия реализма: Из истории русской мысли: Сборник статей. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 61–85.

[509] Евлампиев И.И. История русской философии: Учебное пособие. М: Высшая школа, 2002. С. 94.

[510] Там же. С. 96.

[511] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

Судя по рецензиям на книгу В.К. Кантора, одни исследователи принимают его точку зрения, другие – отмечают проблему борьбы с «мифом» о Чернышевском, признавая при этом риск создания нового мифа.

Б.В. Емельянов и О.Б. Ионайтис оценивают работу Кантора как оригинальное исследование и ставят акцент на том, что изучать творчество Чернышевского с «новых» (вероятно, не советских) позиций необходимо. Причем главное достоинство рецензируемой книги Б.В. Емельянов и О.Б. Ионайтис видят именно в оригинальности подхода В.К. Кантора: «Мы считаем лучшими страницами книги те, в которых рассказано о христианском подвиге Чернышевского-арестанта»[512]. Далее рецензенты пишут, что автор «тщательно подбирает факты»[513]. С этим утверждением нельзя не согласиться, но только добавив, что В.К. Кантор приводит лишь те факты, которые подтверждают правоту его точки зрения. Те же факты, которые для него «неудобны», он либо опускает, либо сопровождает своеобразным истолкованием. Б.В. Емельянов и О.Б. Ионайтис называют Кантора «ученым-историком», который собирает факты и выстраивает убедительную аргументацию. Но, если быть точнее, то в рассматриваемой работе В.К. Кантор проявил себя не столько как ученый, сколько как литератор.

Т.С. Злотникова высказывает массу важных замечаний и приходит к выводу, что В.К. Кантор, «перекодируя» старый «миф», создает новый. Однако новый миф она склонна скорее называть «антимифом», чем собственно мифом. Главной мыслью книги, по Т.С. Злотниковой, является тема о «русском европейце», которую В.К. Кантор почерпнул у В.С. Соловьева. В целом Т.С. Злотникова высказывается положительно о книге В.К. Кантора, называя его работу оригинальной и достойной внимания.

Но в то же время Т.С. Злотникова высказывает критические замечания, например, она пишет следующее: «Мысль В. Кантора… о том, что недруги Чернышевского… творили из него миф, который должен был разрушить пиетет по отношению к реальным свойствам и преференциям человека, парадоксальна не только по сути, но имеет качество некоторой переоценки умственных и организационных возможностей этих самых противников. Полагаю, додуматься до такой изысканной интриги могли только весьма искушенные и последовательные люди, а противники Чер-

[512] Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. «Другой» Чернышевский: версия В.К. Кантора // Вестник ВятГУ. 2017. №10. С. 112.
[513] Там же. С. 114.

нышевского вряд ли обладали обоими этими свойствами разом»[514]. Также Т.С. Злотникова высказывается о неопределенности жанра книги[515], о тяготении книги к жанру мифа[516], о «приоритетах», например о частом упоминании оценки Чернышевского В.В. Розановым, который не посвятил ни одной серьезной работы «вилюйскому узнику»[517]. Рассуждая о жанровой природе работы В.К. Кантора, Т.С. Злотникова пишет, что «новый миф предстает в любопытной проговорке ВК, который совершенно в современном нам духе называет НГЧ “звездой оппозиции”»[518]. Далее Т.С. Злотникова, вероятно, не без иронии пишет: «И – апофеоз мифа, поддерживаемого в книге ВК ссылками на Н. Бердяева, Г. Лопатина и других: “русский святой, пустынник”»[519]. Однако эти критические замечания не влияют в итоге на высокую оценку книги о Чернышевском.

О.А. Жукова выражает сомнения в тезисе В.К. Кантора о религиозности Чернышевского и возможности вырвать его идеи из контекста истории России. В начале статьи она ставит два вопроса: «…можно ли наследие Чернышевского “очистить” от революционного мифа и идеологических интерпретаций? И насколько справедливо определять его как сторонника постепенных реформ и христианского мыслителя?»[520]. Пытаясь ответить на первый вопрос, рецензент дает понять, что деидеологизировать наследие Чернышевского нельзя. А отвечая на второй вопрос, она просто ссылается на философов русского религиозного ренессанса, считая это вполне достаточным аргументом: «Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, П.Б. Струве, С.Л. Франк, *метафизически не опознают* в нем (Чернышевском. – прим. А.Ч.) носителя свободного и православного духа»[521].

Далее О.А. Жукова отмечает, что В.К. Кантор не вполне последователен, когда цитирует С.Н. Булгакова: «Но главная мысль Булгакова иная. Пафос статьи заключается в том, что аскетизм и подвижничество русской интеллигенции как внешние формы, своего рода псевдорелигиозность, растождествляются автором с подлинной религиозностью. По мнению

---

[514] Злотникова Т.С. Перекодирование мифа о Н.Г. Чернышевском // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 4. С. 158.
[515] Там же. С. 158.
[516] Там же. С. 159.
[517] Там же. С. 159.
[518] Там же. С. 160.
[519] Там же. С. 166.
[520] Жукова О.А. Новый человек: Николай Чернышевский в зеркале русского европеизма // Социологическое обозрение. 2017. №1. С. 296.
[521] Там же. С. 303.

Булгакова, Чернышевский, как “вождь русской интеллигенции”, стоит в начале этого процесса разрыва с христианством, сохраняя еще моральные черты религиозной культуры»[522]. Иными словами, в оценке Булгакова Чернышевский – не христианин, а атеист, который только недавно разошелся с христианством.

Т.Г. Юрченко кратко излагает содержание книги В.К. Кантора, не высказывая критических замечаний. Можно предположить, что рецензент соглашается с автором книги. Тем не менее в завершение статьи Т.Г. Юрченко делает вывод о том, что В.К. Кантор не столько опровергает миф о Чернышевском, сколько перекодирует этот миф[523].

Итак, В.К. Кантор, как утверждают многие рецензенты его работы, предпринял попытку «демифологизации» Чернышевского. В советское время, по мысли В.К. Кантора, образ «вилюйского узника» был использован для создания «фантома революционера». Автор книги оспаривает революционность и атеизм Чернышевского, строя свою аргументацию на биографическом материале и нахождении «рифмовок» в судьбе. Иными словами, В.К. Кантор стремится опровергнуть понимание философских взглядов Чернышевского, которое сложилось в марксистской традиции, не историко-философскими методами, а скорее художественными и риторическими. Так, он трактует воззрения редактора журнала «Современник» как реформаторские, христианские и позитивистские. В интерпретации В.К. Кантора Чернышевский предстает не предшественником советского марксизма, как было принято считать долгое время, а идейным противником большевиков и вообще любых революционных теорий. Но, как мы видим и как замечали Т.С. Злотникова[524] и О.А. Жукова[525], В.К. Кантор создал новый миф о Чернышевском.

---

[522] Там же. С. 304.

[523] Юрченко Т.Г. Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 528 с. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7: Литературоведение. Реферативный журнал. 2019. № 1. С. 157–162.

[524] Злотникова Т.С. Перекодирование мифа о Н.Г. Чернышевском // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 4. С. 157–169.

[525] Жукова О.А. Новый человек: Николай Чернышевский в зеркале русского европеизма // Социологическое обозрение. 2017. №1. С. 296–313.

***

Построение своего мифа В.К. Кантор начинает с замечаний о том, что Чернышевский учился в семинарии[526]. Стараясь подчеркнуть, что это не случайное стечение обстоятельств, он также указывает на родословную героя книги. Отец Николая Чернышевского, Гавриил Чернышевский, был священником, причем не в первом поколении[527]. Это один из аргументов В.К. Кантора в пользу тезиса о том, что Н.Г. Чернышевский был христианином на протяжении всей жизни.

Кроме того, В.К. Кантор старается найти точки соприкосновения Чернышевского с такими религиозными мыслителями, как Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев. Например, он упоминает статью Соловьева «Первый шаг к положительной эстетике», в которой тот одобрительно высказывается о диссертации Чернышевского[528]. Но В.К. Кантор не упоминает о том, что Соловьев в основном критикует диссертацию, разделяя лишь несколько положений из 17 тезисов автора «Эстетических отношений искусства к действительности»[529]. Очевидно, что Чернышевский и Соловьев даже при поверхностном рассмотрении не могут показаться близкими по взглядам. Но В.К. Кантор эту близость находит, причем также и в чисто внешних признаках: обоим были свойственны пронзительный смех и самоирония[530].

Интересно, что Достоевский в книге о Чернышевском упоминается намного чаще. Убедиться в этом можно, взглянув на именной указатель[531]. Зачастую В.К. Кантор подкрепляет высказанный им тезис о Чернышевском объемными цитатами из романов Достоевского[532]. Насколько это оправданно в исследовании о Чернышевском, не совсем понятно. Тем более что даже такие близкие Чернышевскому люди, как Н.А. Некрасов, Н.А. Добролюбов, жена Чернышевского, И.И. Панаев, упоминаются редко. Объяснить такое внимание к Достоевскому можно было бы тем, что

---

[526] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 27.
[527] Там же. С. 30.
[528] Там же. С. 20.
[529] Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 69–77.
[530] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 28.
[531] Там же. С. 514–526.
[532] Там же. С. 155, 183.

его творчество представляет исследовательский интерес В.К. Кантора в других работах[533]. Сам же он объясняет это «рифмовками» судеб двух великих мыслителей.

Пытаясь обосновать свой тезис о Чернышевском как христианине, В.К. Кантор приравнивает теорию разумного эгоизма к этике Христа: «…разумный эгоизм героев Чернышевского по сути дела повторяет знаменитую формулу Христа, что надо полюбить другого, как самого себя»[534]. Однако автор серьезно упрощает этику героев «Что делать?», пытаясь представить ее как любовь. Смысл разумного эгоизма не столько в любви, сколько в разумности. Отличие этики Чернышевского от обычного эгоизма в том, что разумный эгоист замечает «Я» (эго) не только в себе, но и в других. Отсюда проистекают значимость расчета в контексте морали и стремление разумного эгоиста совершать поступки, которые принесут пользу другим людям. Эта концепция подробнее изложена Чернышевским в работе «Антропологический принцип в философии»[535], но примечательно, что В.К. Кантор, говоря о разумном эгоизме, предпочитает анализировать не философскую работу Чернышевского, а художественное произведение.

Таким образом, исходя из интерпретации теории разумного эгоизма и некоторых биографических сведений, В.К. Кантор делает вывод о том, что Чернышевский был религиозным мыслителем. Известно, что Чернышевский предпочел учебу в университете карьере священника, что свидетельствует о его светскости. Но В.К. Кантор объясняет это тем, что Чернышевский искал альтернативные методы для воздействия на людей, так как считал современную ему церковь непригодной для своих целей[536]. В связи с этим В.К. Кантор далее будет проводить параллель между Чернышевским и Алешей Карамазовым, персонажем романа Достоевского «Братья Карамазовы», которому старец Зосима сказал идти в мир, то есть уйти из иноков[537]. В религиозности Алеши сомневаться трудно. И хотя оснований для проведения такой параллели не наблюдается, этот прием способ-

---

[533] Кантор В.К. «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. М.: Художественная литература, 1983.

[534] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 20.

[535] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.

[536] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 25.

[537] Там же. С. 69.

ствует созданию видимости того, что взгляды Чернышевского правомерно трактовать как религиозные.

Следует подчеркнуть, что примерно до 20 лет Чернышевский действительно был религиозен, о чем свидетельствуют и его дневниковые записи, и сочинения семинарского периода[538]. Но В.К. Кантор стремится распространить юношеские убеждения на мировоззрение уже взрослого человека. Он указывает на то, что отец был для Чернышевского образцом для подражания и подробно рисует портрет Гавриила Ивановича как дьякона, который даже среди других священнослужителей был особо ревностным праведником[539]. Попытка интерпретировать слова и поступки Чернышевского на протяжении всей жизни как христианские составляет лейтмотив книги. Даже теплые отношения с отцом В.К. Кантор трактует как религиозность[540], в то время как любовь к родителям является нормой человеческих отношений, вне зависимости от мировоззрений старшего и младшего поколений.

В другом месте В.К. Кантор, рассуждая о публицисте М.Л. Михайлове, пишет следующее: «…Михайлов уже в конце 50-х становится радикальным публицистом, переводчиком, при этом осуществив принципы любви, изложенные в романе НГЧ, став третьим в браке Шелгуновых»[541]. Подобные намеки не свидетельствуют ни о христианской этике, ни об этике разумного эгоизма. Даже мысль о браке, в котором состоят не два, а сразу три человека, неприемлема для христианства. Мораль же романа «Что делать?» заключается не в допустимости многомужества, а в возможности эмансипации женщины. Приведенная цитата из работы В.К. Кантора свидетельствует о явной вульгаризации этой морали и как следствие – искажении теории разумного эгоизма.

Далее, рассуждая о дискуссии Юркевича с Чернышевским, В.К. Кантор подчеркивает принципиальные для себя моменты: «…и возражение профессору духовной академии, где он хотел учиться, и тема статьи профессора (“Из науки о человеческом духе”), и доводы»[542]. Упоминание о желании учиться в академии и акцент на названии статьи Юркевича создают атмосферу, благоприятную для точки зрения В.К. Кантора. Он строит не столько аргументацию, сколько контекст, причем делает это выборочно. К примеру, разумно было бы обратить внимание на название

---

[538] Там же. С. 52–56.
[539] Там же. С. 47.
[540] Там же. С. 199.
[541] Там же. С. 61.
[542] Там же. С. 51.

статьи Чернышевского и на ее содержание, но эта тема остается в стороне. Вместо этого акцентируются «доводы», по которым Чернышевский отказывается от продолжения дискуссии с Юркевичем. Главный из этих «доводов», согласно В.К. Кантору, – это утверждение Чернышевского, что он сам в свое время учился в семинарии и наперед знаком с аргументацией своего оппонента. Но В.К. Кантор обходит стороной тот факт, что Чернышевский принципиально ставит себя в положение философа, чьи взгляды противоположны убеждениям Юркевича. Кроме того, принадлежность Чернышевского к философской «партии» Демокрита и является той причиной, по которой он отказывается от дискуссии. В «Полемических красотах» Чернышевский писал по этому поводу: «Если вы уважаете, а я не уважаю известное направление, то мои отношения к нему будут вам казаться непозволительно дерзкими»[543]. И в другом месте: «…какая мне надобность серьезно смотреть на автора ли известной статьи, на людей ли, его хвалящих, когда я вижу, что лично против меня они повторяют вещи, испокон века повторяемые про каждого мыслителя школы, которой я держусь?»[544]. Чернышевский прямо говорит о том, что он и Юркевич принадлежат к разным философским школам, причем Юркевича он называет идеалистом, а о себе конкретно ничего не говорит. Это обстоятельство связано с тем, что в России в XIX в. в печати называть себя материалистом было небезопасно и поэтому приходилось прибегать к помощи «эзопова» языка.

В тексте монографии иногда встречаются противоречивые тезисы. Например, говоря о вечном двигателе Чернышевского, В.К. Кантор сначала допускает, что, «скорее всего, он не знал о запрете Французской академии присылать ей проекты perpetuum mobile»[545]. Но уже в следующей главе пишет: «…хотя уже было сказано Французской академией, что она не принимает к рассмотрению проекты вечных двигателей, как противоречащих законам природы. Разумеется, столь начитанный юноша, как Чернышевский, знал об этом»[546]. Знал ли Чернышевский об этом запрете или не знал, как нам кажется, не столь важно. Сам факт попытки изобретения вечного двигателя говорит о больших амбициях мыслителя. Обе версии (о знании и незнании о запрете) допустимы, так как отсутствует достоверное

---

[543] Чернышевский Н.Г. Полемические красоты. Коллекция вторая // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 319.
[544] Там же. С. 326.
[545] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 61.
[546] Там же. С. 88.

свидетельство в пользу одной из них. И В.К. Кантору следовало бы либо придерживаться одной из версий, либо отказаться от суждений по этому вопросу, апеллируя к невозможности доказать их или опровергнуть.

В.К. Кантор регулярно сравнивает Чернышевского с Достоевским. В частности, он проводит параллель между их социально-политическими взглядами в период обучения в университете. Их воззрения далеко не однородны, но В.К. Кантор говорит именно о точках соприкосновения, а разногласия «снимает». Так, он подчеркивает неприятие Чернышевским и Достоевским идей либерализма. Пересказывая мысль Достоевского, В.К. Кантор пишет: «Конечно, писал он, свобода хороша, но дает ли ваша свобода каждому по миллиону? А раз нет, то тот, у кого миллион, будет угнетать того, у кого этого миллиона нет»[547]. Чернышевский не мог бы не согласиться с этими словами. Однако идеи Достоевского о христианском смирении, которые излагаются, например, в «Преступлении и наказании» или «Братьях Карамазовых», совершенно чужды Чернышевскому, который писал о возможности и необходимости социалистического преобразования общества[548].

Далее В.К. Кантор пишет: «Забегая вперед, замечу, что основная политическая идея Чернышевского – это конституционная монархия, а не бунт, точнее, даже противостояние бунту»[549]. Но политический строй и метод его изменения сами по себе не противоречат друг другу. Гипотетически вполне можно представить себе установление конституционной монархии в результате бунта. Противопоставление таких понятий неправомерно. Однако В.К. Кантор старательно создает образ Чернышевского как противника бунта и – «следовательно» – монархиста, не приводя доказательств в подтверждение его монархических убеждений. Используя конструкцию «забегая вперед», он надеется на то, что читатель так или иначе примет предложенный тезис. Подобными приемами В.К. Кантор весьма искусно создает атмосферу, строит контекст.

Рассмотрение фрагмента о Фейербахе[550] требует отдельного анализа. В.К. Кантор представляет Фейербаха, который оказал существенное влияние на мировоззрение Чернышевского, как богослова. Атеизм автора «Сущности христианства» он пытается опровергнуть при помощи таких

---

[547] Там же. С. 63.

[548] Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 603–643.

[549] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 74.

[550] Там же. С. 78–86.

мыслителей, как Ф. Энгельс. Примечательна ссылка на слова Энгельса о Фейербахе как о мыслителе, который хочет «растворить философию в религии», то есть как об идеалисте[551]. На основании данной цитаты В.К. Кантор считает взгляд на Фейербаха как на атеиста и материалиста опровергнутым. Однако в работе Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», которую цитирует В.К. Кантор, Фейербах неоднократно трактуется как материалист и атеист[552]. «Религиозность» же Фейербаха понимается здесь не буквально. Энгельс критикует Фейербаха не за идеализм или богословие, а за непоследовательность в проведении материалистических принципов[553]. Вне контекста статьи смысл приведенной цитаты меняется, но именно это, по-видимому, и нужно было В.К. Кантору.

Пытаясь опровергнуть тот факт, что по философским взглядам Чернышевский является материалистом, В.К. Кантор ссылается на автобиографию Н.И. Костомарова, который, помимо прочего, пишет и о Чернышевском. Далее В.К. Кантор приводит цитату из комментариев Чернышевского к этой автобиографии: «Рассказы его обо мне фантастичны, как его рассказ в “Автобиографии”. Я полагаю, что ни согласие, ни разноречие двух фантастических источников не дает прочного основания ни для каких заключений о том, в чем состояла фактическая истина»[554]. Прямого указания на опровержение материалистичности воззрений Чернышевского здесь не наблюдается, а потому тезис В.К. Кантора выглядит неубедительным. Но важно другое: цитируя Чернышевского, В.К. Кантор редактирует его слова. Первое предложение из приведенной цитаты у Чернышевского выглядит иначе: «Но – и рассказы его мне фантастичны, как его рассказ в “Автобиографии”»[555]. Это можно было бы проигнорировать, если бы автор определил свою работу как художественное произведение и отказался бы от научной точности. Но ведь его монография классифицируется как историко-философское исследование. К сожалению, нет никакой возможности проверять каждую цитату: в монографии В.К. Кантора

---

[551] Там же. С. 81.

[552] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 385, 393, 398.

[553] Там же. С. 391.

[554] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 101.

[555] Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1939. С. 767.

их слишком много. Вполне возможно, что и в других цитатах есть неточности.

Для подтверждения своего утверждения о взглядах Чернышевского В.К. Кантор пишет в подстрочной сноске следующее: «Фанатизм НГЧ ненавидел, много об этом писал»[556]. Ни ссылки на источник, ни цитаты Чернышевского по этому поводу в тексте не приведено. Получается, что читатель должен поверить В.К. Кантору на слово. И это при том, что его тезис является нестандартным, а потому требует серьезной аргументации. И если он иногда позволяет себе редактировать цитаты, то почему бы тогда не приписать кому-то ту или иную точку зрения? Вопрос, увы, риторический.

В другом месте, рассуждая об отношении Чернышевского к женщинам, В.К. Кантор говорит о двадцатилетнем Николае Гавриловиче как о подростке: «Но двадцатилетнему волжанину, несмотря на его книжность, это было тяжело, как и любому подростку»[557]. В этих словах проявляется либо неточность в определении периода развития индивида, либо попытка принизить молодого Чернышевского. В пользу второго варианта говорит и частая отсылка к «браваде» мыслителя по отношению к Богу и религии[558].

Далее, в контексте пересказа Костомаровым философских взглядов Чернышевского, В.К. Кантор «распознает» влияние Фейербаха на будущего «вилюйского узника». Костомаров считал воззрения Чернышевского атеистическими. Но, оказывается, в данном эпизоде Чернышевский с «юношеской бравадой» иронизировал[559]. Надо заметить, что В.К. Кантор часто ссылается на манеру Чернышевского говорить с иронией, причем этот факт он использует для доказательства религиозности и реформизма, с одной стороны, и для опровержения атеизма и революционности, с другой[560].

В.К. Кантор пытается проследить своеобразную «рифмовку» ролей в судьбе Чернышевского историка Н.И. Костомарова и начинающего поэта В.Д. Костомарова. Он упоминает дело об убийстве двух христианских мальчиков, в котором были обвинены трое евреев. Несмотря на неосновательность этого обвинения, Н.И. Костомаров в качестве эксперта поддер-

---

[556] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 102.
[557] Там же. С. 94.
[558] Там же. С. 96, 99, 103, 107, 115, 124.
[559] Там же. С. 103.
[560] Там же. С. 190, 228, 238–239, 243, 304, 467.

жал осуждение евреев на каторгу. Исходя из этого, В.К. Кантор проводит параллель между обвинением евреев в убийстве и Н.И. Костомаровым, с одной стороны, и обвинением Чернышевского и донесением на него В.Д. Костомаровым, с другой. Несмотря на то, что эти события не имеют между собой никакой связи, В.К. Кантор настаивает на их соотнесенности, «рифмуя» тем самым жизнь и судьбу Чернышевского. Другими словами, В.К. Кантор чисто художественным методом пытается доказать, что обвинение В.Д. Костомаровым Чернышевского в атеизме ложно в той же мере, как было ложным обвинение евреев в убийстве[561]. При такой постановке вопроса также напрашивается параллель между убийством и атеизмом, но это явно лишено смысла.

Далее В.К. Кантор пишет о том, что Н.И. Костомаров, оценивая эстетику Чернышевского, полагал, что тот не понимает красоту поэзии[562]. Такой взгляд историка основывается на шутках Чернышевского, при помощи которых он старался избежать затянутых рассуждений Костомарова о красоте природы. В связи с этим В.К. Кантор приводит объемную цитату из Чернышевского, в которой редактор «Современника» объяснял, что он говорил не серьезно, а шутя[563]. Заметим, что для вывода о восприимчивости Чернышевским красоты природы или поэзии было бы достаточно сослаться на его диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности»[564], однако В.К. Кантор этого не делает и для доказательства своих тезисов предпочитает ссылаться на письма и мемуары Чернышевского.

В.К. Кантор ставит Чернышевского и Соловьева в один ряд «глубоких метафизиков» и затем утверждает, что в понимании редактора «Современника» «женщина всегда права». На основании этих двух посылок, которые не подкрепляются ссылками на источники, В.К. Кантор заключает, что в философии Чернышевского раскрывается тема «вечной женственности», которая характерна для мыслителей религиозного ренессанса начала XX в.[565]. Признание же Чернышевского своей невесте в том, что

---

[561] Там же. С. 103–104.

[562] Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1939. С. 773.

[563] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 105.

[564] Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 71–173.

[565] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 113.

он ожидает появления жандармов «каждую минуту», В.К. Кантор объясняет «павлиньим хвастовством»[566].

Пытаясь опровергнуть приверженность Чернышевского к революционной идеологии, В.К. Кантор приводит цитату, указывая в сноске 466-ю страницу первого тома полного собрания его сочинений, изданного в 1939–1953 гг.: «Должна быть какая-то защита против демократического, против революционного направления, и этою защитою ничто не может быть, кроме мысли о жене»[567]. Примечательно, что на указанной странице полного собрания сочинений таких слов нет[568].

Далее, конструируя свой образ Чернышевского, В.К. Кантор сравнивает его эстетику с взглядами Платона и Аристотеля[569] и таким образом пытается уменьшить роль Фейербаха в становлении воззрений Чернышевского. В.К. Кантор подчеркивает, что античных философов «Чернышевский полюбил еще в семинарский период жизни»[570], то есть до того, как впервые прочитал «Сущность христианства».

Противопоставляя взгляды Чернышевского и антикапиталистические настроения, В.К. Кантор не учитывает статью редактора «Современника» о крестьянской общине[571] и замечания о классовых интересах и их значении для человечества в «Антропологическом принципе в философии»[572]. В контексте высказываний Чернышевского о способности Некрасова наживать состояние В.К. Кантор приводит цитату, в которой Чернышевский защищает Некрасова, и в этом видит симпатию к буржуазно-капиталистическим отношениям, а также склонность к реформизму в политике. Интересно вспомнить о том, что подобные мысли высказывал и В.И. Ленин, к которому В.К. Кантор выражает явное нерасположение[573], а именно, в «Детской болезни “левизны” в коммунизме» он писал о недопу-

---

[566] Там же. С. 113.
[567] Там же. С. 119.
[568] Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1939. С. 466.
[569] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 125–136.
[570] Там же. С. 136.
[571] Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 603–643.
[572] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 219.
[573] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 226, 270, 295, 309, 335, 488–492.

стимости крайностей в вопросах политики и экономики[574]. Иными словами, в данном вопросе Чернышевский близок Ленину. Опровергая родство их идей, В.К. Кантор доказал как раз обратное.

Возвращаясь к эстетике Чернышевского, он пишет: «Собственно, это и было задачей его диссертации, которую в советское время считали применением идей фейербаховской философии к эстетике»[575]. В подтверждение того, что такое мнение имело место в советское время, В.К. Кантор не приводит никаких доказательств. Такую оценку эстетики Чернышевского можно усмотреть у Плеханова в его работе[576], но он умер в 1918 г., то есть до создания Советского государства. Советские же ученые, писавшие о Чернышевском[577], опровергали точку зрения Плеханова и утверждали, что Чернышевский всего лишь взял философию Фейербаха за основу и самостоятельно развил ее.

Говоря о трактовке идей Чернышевского в советское время, В.К. Кантор прибегает к обобщениям: например, не называет ни фамилии советских ученых, ни их работы. Это приводит, с одной стороны, к неточностям, а с другой, к тому, что «избавление» образа Чернышевского от советского «мифа», по сути, достигается посредством некритического использования (или же осознанного моделирования?) мифа о «советскости». Другими словами, «демифологизация» уже как постановка проблемы оказалась сама мифологизирована. Так, на примере соотношения фейербахианства и эстетики Чернышевского видно, что В.К. Кантор не учитывает мнения крупных советских исследователей по этому вопросу.

Он цитирует слова Чернышевского из предисловия к третьему изданию «Эстетических отношений»: «Те выводы, какие он (Чернышевский пишет о самом себе. – прим. А.Ч.) делал из мыслей Фейербаха для разрешения специальных эстетических вопросов, казались ему в то время правильными; но он и тогда не считал их особенно важными. Он был доволен своим небольшим трудом только в том отношении, что ему удалось передать на русском языке некоторые из идей Фейербаха в тех формах, какие представляла тогда для подобных работ необходимость сообразоваться с

---

[574] Ленин В.И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. Т. 41. М.: Политиздат, 1981. С. 14.

[575] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 150.

[576] Плеханов Г.В. Эстетическая теория Н.Г. Чернышевского // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 5. М.: Соцэкгиз, 1958. С. 238–281.

[577] Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: ЛГУ, 1979.; Розенталь М.М. Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948.

условиями русской литературы»[578]. В.К. Кантор акцентирует внимание на фразе «казались ему в то время правильными», видимо, подразумевая, что в этих словах заключается отказ Чернышевского от его эстетической теории. Но наиболее вероятно, что Чернышевский, как уже опытный журналист, был не вполне доволен своей диссертацией, написанной в юности. Кроме того, можно было бы воспользоваться приемом В.К. Кантора и сказать, что эти замечания полны самоиронии, свойственной «вилюйскому узнику».

Также В.К. Кантор обращает внимание на то, что Чернышевский ставил перед собой задачу «сообразовываться с условиями русской литературы», и в этом усматривает опровержение того факта, что на диссертацию Чернышевского серьезное влияние оказала философия Фейербаха. Но совершенно не ясно, почему же русская литература должна противостоять Фейербаху. А если учесть, что литературно-критические статьи Чернышевского и его единомышленников, печатавшихся в «Современнике», не только не отвергали фейербахианство, но и дополняли его, то вывод В.К. Кантора нельзя не признать сомнительным. Тем более, что, вопреки его утверждениям, Энгельс неоднократно называл Фейербаха материалистом[579].

Здесь же вслед за Г.Г. Шпетом[580] В.К. Кантор цитирует Фейербаха: «Тот, кто говорит и знает обо мне только то, что я атеист, не говорит и не знает обо мне ровно ничего. Вопрос, есть Бог или нет, противоположность теизма и атеизма относятся к восемнадцатому и семнадцатому, но уже не к девятнадцатому веку. Я отрицаю Бога значит у меня: я отрицаю отрицание человека»[581]. Именно в этих словах оба исследователя увидели обоснование религиозности Фейербаха. Но если вдуматься в смысл приведенной цитаты, то можно заметить, что деление мыслителей на атеистов и теистов для Фейербаха кажется банальным, устаревшим, чересчур общим, а потому поверхностным. Согласно Фейербаху, отрицание бога есть отрицание отрицания человека, то есть *не-Б = не-не-Ч*. Если снять отрицание с обеих сторон, то получится так: *Б = не-Ч*. В этом и заключается мысль

[578] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 161.

[579] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 385, 393, 398.

[580] Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2009. С. 368.

[581] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 161.

Фейербаха: чтобы был человек, бога быть не должно. Если предположить вслед за В.К. Кантором, что христианин Чернышевский исключительно из уважения к Фейербаху решил сказать, что его идеи легли в основу диссертации, то не совсем понятно, как же христианин может уважать атеиста и его философские идеи. Логичнее было бы остановиться на том, что Чернышевский, как и Фейербах, – все же атеист и материалист.

Стоит подчеркнуть, что В.К. Кантор трактует Чернышевского как христианина, который пытался развивать религию под видом позитивизма[582]. Тем самым он опирается на сложившуюся в постсоветской историко-философской литературе традицию отождествления философии Чернышевского и позитивизма (об этом речь шла выше).

Продолжая развивать тему латентной религиозности Чернышевского, В.К. Кантор утверждает, что в его текстах часто встречаются «евангельские парафразы». К сожалению, конкретных примеров он не приводит, но зато ставит перед собой задачу «показать систему его взглядов на какой-либо его большой работе»[583]. Другими словами, место фактов опять занимает их интерпретация. В.К. Кантор трактует «Эстетические отношения искусства к действительности» в христианском ключе, утверждая, что в диссертации «впервые прозвучала… евангельская тема жизни»[584]. Но ведь так же, учитывая специфику евангельских текстов, можно было бы связать с ними многие другие тексты, в том числе и не имеющие никакого отношения к христианству. Кроме того, опираясь на произвольную интерпретацию и заранее обозначив вывод, к которому она должна привести, можно было бы обнаружить сходство между сочинениями Чернышевского и текстами иудейского Танаха или же магометанского Корана. Это вряд ли оправданно с научной точки зрения, но, тем не менее, вполне реализуемо. Правда, результат такой работы – а ведь В.К. Кантор стремится к тому, чтобы провести четкую границу между взглядами Чернышевского и советским марксизмом, – ни к чему не обязывает.

Эстетические идеи Чернышевского глубоко атеистичны и материалистичны. Это видно даже из положения «прекрасное есть жизнь», которое подразумевает отказ от эстетики вне материального мира. В связи с этим примечательно обратить внимание на статью Соловьева «Первый шаг к положительной эстетике», в которой он признает только несколько положений из 17 тезисов: «1) существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности, и 2) красота в природе имеет объективную реаль-

[582] Там же. С. 162.
[583] Там же. С. 163.
[584] Там же. С. 163.

ность»[585]. Примечательно, что в этом же месте Соловьев, религиозный мыслитель, признает, что Чернышевский в момент написания диссертации был фейербахианцем[586].

Переходя к истолкованию романа «Что делать?», В.К. Кантор указывает на евангельский парафраз, который использует Чернышевский в контексте темы новых людей: «“соль соли земли”»[587]. Видеть в подобных отсылках прямое указание на религиозность не совсем основательно. За долгие годы своего существования христианство стало культурным явлением, которое имеет не только религиозное, но и собственно культурное значение. Другими словами, без дополнительных уточнений от Чернышевского фраза «соль соли земли» не может однозначно трактоваться как доказательство его религиозности.

По-видимому, В.К. Кантор сам хорошо понимал, что все его доводы в пользу того, чтобы считать Чернышевского религиозным мыслителем, являются натянутыми и не выдерживают критики. Именно поэтому он использует другой прием – риторический, а именно, пытается создать контекст, при котором Чернышевский воспринимался бы как христианский подвижник. В частности, он уверяет читателя в том, что Чернышевский всегда относился к своему отцу-священнику с уважением и высоко ценил годы учебы в семинарии. Также он проводит параллели между маленькой квартирной комнатой Чернышевского и монашеской кельей, между ежедневной работой над текстами и постоянной молитвой, между светским благородством и набожностью[588].

Примечательно, что для подтверждения религиозного смысла тех или иных высказываний Чернышевского В.К. Кантор нередко обращается не к сочинениям Чернышевского, а к романам Ф.М. Достоевского[589]. Именно по этой причине Достоевский упоминается в монографии В.К. Кантора гораздо чаще (об этом речь шла выше). Вопрос о том, каким же образом сюжеты Достоевского могут служить доказательством тезиса о религиозности Чернышевского, можно оставить открытым.

---

[585] Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 77.
[586] Там же. С. 77.
[587] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 173.
[588] Там же. С. 182–183.
[589] Там же. С. 183.

Наряду с сочинениями Достоевского значительную роль в построении аргументации В.К. Кантора играет Священное писание. Например, утверждение, что у Чернышевского «отсылка к авторитету Белинского чисто богословская»[590], обосновывается не текстами Чернышевского, а Евангелием от Иоанна: «А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня»[591]. Что же, получается, что В.К. Кантор приравнивает Чернышевского к Христу, а Белинского – к Яхве? Между тем, параллель между Чернышевским и Иисусом Христом далее будет проводиться им неоднократно.

Создавая эффект того, что Чернышевский был близок по духу философам религиозного ренессанса и чужд советскому марксизму, В.К. Кантор часто упоминает В.В. Розанова и его оценку Чернышевского, которая вынесена в эпиграф к книге и частично в заглавие: «Конечно, не использовать такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства – было преступлением, граничащим со злодеянием... В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но – взяли да и срубили его. Срубили, “чтобы ободрать на лапти” Обломовым»[592]. Если ориентироваться на эту цитату, то можно было бы подумать, что «прозорливый» Розанов давно, как и В.К. Кантор сейчас, распознал в Чернышевском «воистину верующего», более того – мученика и страдальца за веру. Однако стоит обратить внимание на другие высказывания Розанова, в том числе и те, которые связаны с приведенным выше, но были почему-то опущены В.К. Кантором, как сразу же все становится на свои места. Розанов писал: «К Чернышевскому я всегда прикидывал не те мерки: мыслителя, писателя... даже политика. Тут везде он ничего особенного собою не представляет, а иногда представляет смешное и претенциозное»[593]. В «Мимолетном» Розанов также неоднократно упоминает Чернышевского, особо примечательным является следующее суждение: «…не нашлось, кто зычным ломоносовским языком сказал бы ему “всероссийское” ДУРАК»[594]. И далее, рассуждая о Пушкине, он пишет: «Так “судьба” вывела против него Писарева, Добролюбова и Чернышевского. Три рыла поднялись к нему и захрюкали»[595]. Однако В.К. Кан-

[590] Там же. С. 185.
[591] Там же. С. 185.
[592] Там же. С. 7.
[593] Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Сочинения. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 207.
[594] Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 41.
[595] Там же. С. 141.

тор полагает, что Розанов высоко оценивал Чернышевского[596]. Неужели позиция Розанова в целом была ему незнакомой?

Далее В.К. Кантор упоминает, что дворянские авторы «Современника» негативно относились к выходцам из семинарий, которые приходили в журналистику[597]. Этим, вероятно, он стремится закрепить за Чернышевским и Добролюбовым статус «семинаристов», который, надо думать, раз и навсегда определил их воззрения и судьбу.

В дальнейшем изложении В.К. Кантор делает акцент не столько на «религиозности» Чернышевского, сколько на «реформизме» и неприятии бунта. В связи с этим он вспоминает об А.И. Герцене и разногласиях между редакторами «Колокола» и «Современника». В.К. Кантор пишет, что «упрек Герцена Добролюбову и Чернышевскому в прислуживании правительству наши исследователи пропускают мимо глаз»[598], однако ссылки на работы «наших исследователей», разумеется, отсутствуют, как отсутствует и анализ того «упрека», который Герцен высказывает «Современнику». Между тем, хорошо известно, что еще Плеханов писал о различиях в политэкономических взглядах Чернышевского и Герцена[599]. А советских исследователей, которые не обратили внимание на слова Герцена о Чернышевском, сам же В.К. Кантор упрекал в том, что они принимают точку зрения Плеханова «безо всякой рефлексии»[600]. Как минимум, не понятно, почему же «исследователи», воспроизводя мнения Плеханова, отождествляли воззрения Герцена и Чернышевского, в то время как Плеханов их различал.

Можно предположить, что В.К. Кантор руководствовался своего рода «мистическим» методом, схожим с тем, который использовал в свое время Д.Л. Андреев. Вот, например, что он пишет по поводу воспоминаний Н.А. Тучковой-Огаревой: «…удивительно прозвучало женское проникновение в характер интересующего ее мужчины. И сколько бы ни писали советские исследователи о революционном пафосе, одушевлявшем НГЧ, эти простые слова вполне их перевешивают… “…было замечательно, исполнено кроткой задумчивости, в которой светились самоотверже-

---

[596] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 190.
[597] Там же. С. 204.
[598] Там же. С. 210.
[599] Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956. С. 174.
[600] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 85.

ние и покорность судьбе”… Это, конечно, не образ революционера, а скорее христианского подвижника»[601].

Развивая идею о «реформизме» Чернышевского, В.К. Кантор ссылается на письмо Б.Н. Чичерина и дважды цитирует одну и ту же фразу, осуждающую Герцена за призывы к бунту[602]. В контексте противопоставления революционера Герцена и «реформиста-постепеновца» Чернышевского кажется странным, что цитаты из сочинений самого Чернышевского вообще не приводятся. Вероятно, соответствующих высказываний в сочинениях Чернышевского просто нет.

Пытаясь согласовать темы крестьянской общины и этики в воззрениях Чернышевского, В.К. Кантор представляет идею разумного эгоизма в качестве «крайнего проявления личностного начала»[603]. Данная формулировка не совсем точна. Эгоизм в любых проявлениях имеет отношение к личности, но говорить о том, что у него может быть некая «крайняя» форма, не совсем правомерно. Как было сказано выше, разумный эгоизм отличается от обычного уважительным отношением «Я» к другому «Я». Формирование у индивида разумного эгоизма невозможно вне общества. Иными словами, взаимодополняемость общинного устройства общества и разумного эгоизма в философской системе Чернышевского сама собой разумеется.

Из положения, что Чернышевский был «пропитан евангельскими смыслами»[604], В.К. Кантор делает вывод, что «можно рядом поставить два понятия: разумный эгоизм и золотое правило христианской этики»[605]. Однако разумный эгоизм вовсе не сводится к любви к ближнему. Более того, пафос этической теории Чернышевского заключается не в долженствовании любить других и поступать разумно. Смысл теории разумного эгоизма лежит в объяснении того, как из одного и того же побуждения (эгоизма) люди могут совершать как злые, так и добрые поступки. Подробно эти мысли Чернышевский изложил во второй части «Антропологического принципа в философии»[606].

---

[601] Там же. С. 211–212.
[602] Там же. С. 219, 222.
[603] Там же. С. 230.
[604] Там же. С. 234.
[605] Там же. С. 234.
[606] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 183–229.

Стараясь отграничить Чернышевского от таких революционеров, как Марат и Робеспьер, В.К. Кантор упоминает также и Е. Пугачева[607]. То есть он ставит Пугачевское восстание 1773–1775 гг. в один ряд с Великой французской революцией 1789–1799 гг. Однако хорошо известно, что эти исторические события принципиально различны: Пугачев стремился вернуть утраченные казачеством привилегии[608], в то время как французские революционеры ставили перед собой задачу построить общество на новых основаниях[609]. Иными словами, революция, в отличие от бунта, подразумевает качественное преобразование общества.

Согласно В.К. Кантору, «как правило, люди путали желание свободы с жаждой революции, жаждой бунта. Но Чернышевский прекрасно понимал прямое противоречие между свободой и бунтом»[610]. С этим он связывает тот факт, что Чернышевский стал в понимании потомков революционером. Но ведь суть революции не в бунте, а в качественном изменении общества, которое может последовать после «бунта». Чернышевский рассматривал как один из путей такого преобразования сохранение общины. Соответственно, Чернышевский не столько «всеми силами пытался противостоять бунту»[611], сколько учил молодежь, читающую «Современник», действовать не опрометчиво, а расчетливо.

Вульгаризируя понятие «революция», В.К. Кантор приравнивает его к пожарам 1862 г. в Петербурге[612]. Так как Чернышевский был против разжигания пожаров, то, по В.К. Кантору, он также был против революции. Однако художественное сравнение пожара с революцией вряд ли уместно в историко-философском исследовании.

Развивая тему революции, В.К. Кантор крайне негативно высказывается о большевиках (В.И. Ленине, И.В. Сталине, Н.И. Ежове, Л.П. Берии, Ф.Э. Дзержинском)[613]. Так, «правление» Ленина он сравнивает с деспотической властью Российской империи, а Чернышевского – с философом,

---

[607] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 243.

[608] Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. Л.В. Черепнин М.: Наука, 1974. С. 110.

[609] Бовыкин Д.Ю. Французская революция 18 в. // Большая Российская энциклопедия. В 35 т. Т. 33. М.: Большая российская энциклопедия, 2017. С. 593–596.

[610] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 243.

[611] Там же. С. 261.

[612] Там же. С. 263–264.

[613] Там же. С. 270–272, 309, 326, 470, 488, 497.

который отказался уезжать из России на «философском пароходе»[614]. Сталин прямо называется «хищником» и «злодеем», а также сравнивается с управляющим III отделением А.Л. Потаповым, который беседовал с Чернышевским накануне задержания[615]. В контексте этого сравнения В.К. Кантор демонизирует также Ежова и Берию, ставя их в один ряд[616], хотя широко известно, что в конце 1938 г. Берия стал расследовать преступления Ежова и его подчиненных[617]. Проблема восприятия членов большевистской партии без рефлексии представляет собой тему отдельных исследований, причем скорее исторических, а не историко-философских. Мы же должны констатировать, что В.К. Кантор строит такой контекст, в котором большевики ассоциируются у читателя не с Чернышевским, а с Александром II, третьим отделением и доносчиком В.Д. Костомаровым. Иными словами, он пытается представить Чернышевского полной противоположностью Ленина и членов его партии.

Для подкрепления этого тезиса В.К. Кантор сравнивает Чернышевского с Сократом: подобно Сократу, который говорил, что если бы его попросили перестать заниматься философией, то он не согласился бы на это даже за свободу, и Чернышевский отказался от свободы, которую ему обещали за изменение образа его мыслей. Но ведь Сократа фактически не принуждали к отказу от его убеждений. А принципиальный отказ Чернышевского от прошений о помиловании никак не связан с его желанием сохранить прежний образ мыслей. В.К. Кантор пишет о Чернышевском, что «ему предлагали эмигрировать, просить помилование, лишь бы думал он по-другому»[618]. Однако ни эмиграция, ни просьба о помиловании не имели бы тех последствий, о которых гипотетически пишет В.К. Кантор.

Он обращает внимание на то, что Чернышевский в письме Александру II негативно отзывается об А.И. Герцене и Н.П. Огареве, а также просит не о прощении, а о справедливости[619]. Заметим, что о таких опасных для царизма людях, каковыми были редакторы «Колокола», в письме императору было бы странно отзываться иначе. Что до требования справедливости, то Чернышевский действительно считал, что против него нет ни-

---

[614] Там же. С. 270–271.
[615] Там же. С. 271.
[616] Там же. С. 272.
[617] Хаустов В.Н. Берия Лаврентий Павлович // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/5847734.
[618] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 285.
[619] Там же. С. 288.

каких улик. Однако В.К. Кантор делает вывод, что Чернышевский, в отличие от революционеров Герцена и Огарева, был реформистом.

Продолжая сопоставления, В.К. Кантор ставит в один ряд В.Д. Костомарова и Ленина на том основании, что оба они усмотрели в сочинениях Чернышевского, напечатанных в «Современнике», «материализм и атеизм»[620], а также «социализм и коммунизм»[621]. Вывод, который следует из такого сравнения, по логике В.К. Кантора, очевиден: интеллектуальный уровень Ленина и доносчика Костомарова один и тот же. Далее В.К. Кантор сравнивает Чернышевского и Ленина с Ф. Ницше и А. Гитлером соответственно. Ленин вдохновился романом «Что делать?», а Гитлер – этикой сверхчеловека[622]. А значит, согласно В.К. Кантору, как Ницше не является нацистом, так и Чернышевский не является революционером – вывод настолько же неожиданный, насколько и бездоказательный.

Оценивая роман «Что делать?» как реформистское и «жизнеутверждающее» произведение, В.К. Кантор видит в нем не критику действительности и не призыв к социальным преобразованиям, а скорее похвалу капиталистическому образу жизни и мелкому предпринимательству[623]. При этом совершенно не учитывается тот факт, что рукопись должна была пройти через строжайшую цензуру, о чем Чернышевский не мог не знать. У редактора «Современника» в 1862 г. был большой опыт в написании сочинений «эзоповым языком», и он применил его при создании романа. Излагать социалистические и атеистические положения прямо, разумеется, было нельзя, и цензура никогда не пропустила бы такой роман в печать.

Рассуждая о «Что делать?», В.К. Кантор соглашается с Н.С. Лесковым в оценке мастерских Веры Павловны как призыва к буржуазному предпринимательству[624] и заключает, что Чернышевский «хотел в крепостной стране ввести освобождающие человека буржуазные структуры»[625]. Но ведь принципы организации работы в мастерских никак не соответствуют законам капиталистической экономики, таким как максимизация прибыли и концентрация капитала[626]. Героиня романа вовсе не

---

[620] Там же. С. 308.
[621] Там же. С. 308.
[622] Там же. С. 326.
[623] Там же. С. 325.
[624] Там же. С. 326.
[625] Там же. С. 330.
[626] Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1952.

стремится к прибыли[627], даже сама идея накопления капитала кажется ей абсурдной. Таким образом, мастерские из романа нельзя отнести к институтам буржуазного общества.

Снова возвращаясь к теме разумного эгоизма, В.К. Кантор приравнивает материалистическую этику героев «Что делать?» к нигилизму, т.е. отрицанию морали. Но при этом он утверждает, что герои романа являются нигилистами только на словах, а не на деле, так как в поступках проявляют христианскую нравственность. Иными словами, В.К. Кантор не признает возможность атеистической морали, причем не приводит аргументов в пользу своей точки зрения[628]. Подобно героям Достоевского, он мог бы просто сказать, что нет добродетели, если нет бессмертия. И если Вера Павловна, Лопухов, Кирсанов и Рахметов поступают нравственно, то так происходит не потому, что они атеисты и разумные эгоисты, а исключительно потому, что христиане.

В.К. Кантор сравнивает крестьянскую общину с коллективным хозяйством и отсюда выходит на новое сопоставление/противопоставление: в этот раз Чернышевского и Сталина. Первый выступал против законодательного закрепления статуса общины, а второй создал колхозы[629]. Очевидно, что такое противопоставление не корректно, так как община и колхоз – совершенно разные вещи. Устройство колхоза подразумевает коллективное пользование землею, которая принадлежит государству и не является частной собственностью, в то время как в общине каждая семья имела собственный земельный надел. Учреждение колхозов было завершением истории общины в России, а не ее возрождением. И Ленин, и Сталин категорически выступали против общины, считая ее пережитком прошлого и инструментом закрепощения человека; такое же мнение разделял и Чернышевский. И если бы, предположим, Чернышевскому довелось увидеть колхозы, то он, высоко ценивший практическую пользу, вряд ли бы стал отзываться о них негативно.

Вообще в работе В.К. Кантора очень много разнообразных сопоставлений и сравнений, которые в большинстве случаев рассчитаны, скорее всего, на эмоциональное воздействие на читателя. Например, В.К. Кантор сопоставляет Чернышевского и А.И. Солженицына, безосновательно ставя их при этом в один ряд[630]. Большое внимание он уделяет

---

[627] Чернышевский Н.Г. Что делать? М.: АСТ, 2017. С. 174–181.

[628] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 327.

[629] Там же. С. 329.

[630] Там же. С. 458.

сравнению Чернышевского с Лениным – разумеется, с целью их противопоставления. В.К. Кантор называет ленинскую этику безнравственной[631], обосновывая свой вывод при помощи вульгаризации классовой морали, которую отстаивал Ленин[632]. Стоит отметить в связи с этим «параллельный» разбор романа Чернышевского «Что делать?» и работы Ленина «Что делать? Наболевшие вопросы нашего движения». В результате такой «компаративистики» он приходит к выводу, что принцип демократического централизма, описанный Лениным, непременно ведет к тоталитаризму, в то время как мастерские Веры Павловны – это образчик совершенно иных отношений, ведь там никакого централизма не было. Тот факт, что у Ленина в работе речь идет об устройстве конкретной политической партии, а в романе Чернышевского гипотетически моделируется идеальный трудовой коллектив, разумеется, полностью игнорируется В.К. Кантором, ведь иначе эффект от такого сравнения был бы совсем другим.

Наконец, В.К. Кантор, создавая образ Чернышевского-пророка, сопоставляет его даже с Иисусом Христом[633]. Для этого он ссылается и на авторитет Н.А. Бердяева, сказавшего о Чернышевском, что «этот материалист и утилитарист, этот идеолог русского “нигилизма” был почти святой»[634, 635], и на воспоминания о Чернышевском, откуда можно узнать, что он «вина тоже терпеть не мог»[636], и т.д. Как и Христос в свое время, Чернышевский проповедовал свое учение, за что, собственно, и был наказан. В.К. Кантор приводит даже пример того, как Чернышевский, подобно Христу, стал отвечать на вопрос не прямо, а при помощи образов: «Как положено Учителю, отвечал он притчами. Умный разумеет»[637]. Интересно заметить, что В.К. Кантор для доказательства важности «учительства» Чернышевского приводит даже слова К. Маркса, назвавшего его одним из величайших ученых политэкономов не только в России, но и во всей Европе[638]. Сходной оказывается и судьба Чернышевского и Иисуса Христа: оба они, не согрешившие, были публично казнены, но остались жить навечно. По сути, одинакова и причина, в силу которой оба они были при-

---

631 Там же. С. 488.
632 Там же. С. 490.
633 Там же. С. 338, 353, 421, 441.
634 Там же. С. 492.
635 Примечательно, что В.К. Кантор делает акцент на словах Бердяева о том, что Чернышевский «почти святой». А его же утверждение о Чернышевском как о материалисте и утилитаристе, почему-то автором игнорируются.
636 Там же. С. 411.
637 Там же. С. 387.
638 Там же. С. 396–397.

говорены к смерти: «Император боялся... не регламентированных церковью религиозных исканий»[639]. Но в таком случае, кажется, было бы логично, если бы император распорядился сослать на каторгу не атеиста Чернышевского, а, например, глубоко верующего философа Соловьева. Вопрос, почему этого не произошло, остается без ответа.

***

В.К. Кантор не единственный современный исследователь Чернышевского, который предпринимает попытки пересмотреть признанный в истории философии канон о Чернышевском. А.В. Вдовин утверждает, что вокруг фигуры Чернышевского сформировалось немало мифов, один из которых он берется развенчать. А.В. Вдовин, как и В.К. Кантор, основывает свою аргументацию на авторитете таких тенденциозных исследователей русской философии как Г.Г. Шпет и В.В. Зеньковский. Выше было показано, что оба эти мыслителя не смогли вникнуть в содержание как философии Фейербаха, так и философии Чернышевского, а потому судят о них не как исследователи, а скорее как философы, которые интерпретируют учения других философов в том ключе, который им импонирует. Шпет и Зеньковский, а вслед за ними Кантор и Вдовин, не исследуют, а именно трактуют философию Чернышевского. Однако, как отмечает А.В. Вдовин, в исследовательской среде все же предпринимаются попытки опровергать такие трактовки, например, в работе А.А. Демченко[640].

Примечательно, что А.В. Вдовин делает вывод о том, что Чернышевский «явно подтасовывает факты»[641], только на основе аргументов Шпета и Зеньковского. Задавая вопрос об истинных источниках диссертации Чернышевского, мы ставим задачу установить некоторую историко-философскую истину, в которой акцент следует делать на слове «историко». Однако в контексте самой дискуссии об источниках «Эстетических отношений» имеет место более существенный вопрос: зачем те или иные исследователи стремятся опровергнуть слова Чернышевского о его фейербахианстве? Этот историко-философский вопрос имеет акцент уже на

---

[639] Там же. С. 429.

[640] Демченко А.А. Николай Чернышевский в российской памяти и критике // Н. Г. Чернышевский: pro et contra / Сост., вступ. Статья, коммент. А. А. Демченко. СПб.: РХГА, 2008. С. 34–35.

[641] Вдовин А.В. Чернышевский vs. Фейербах: (псевдо)источники диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2011. Т. 68, № 1. С. 41.

второй части, то есть на слове «философский». Кажется, стремление «развенчать миф» продиктовано не столько стремлением исследователя установить историческую истину, сколько личной заинтересованностью в том, какую роль будет играть Чернышевский, его образ в общей плеяде демократических мыслителей. Споря о том, кем на самом деле был Чернышевский по образу мыслей, каких на самом деле философский идей он придерживался, исследователи ведут борьбу за Чернышевского. Подобные эпизоды в истории мысли не новы. Представители различных философских взглядов ведут борьбу за наследие того или иного философа, интерпретируя его таким образом, чтобы сделать своим или в крайнем случае не отдать этого философа своим противникам. Поэтому нельзя считать подобные работы о философии Чернышевского серьезными историко-философскими исследованиями.

В целом, можно заключить, что после знакомства с работами Шпета и Зеньковского будет трудно найти что-то оригинальное в статье А.В. Вдовина. Соответственно, если и вести дискуссию, то, конечно, с «классиками», а не с их последователями. В противном случае пришлось бы выдвигать в адрес А.В. Вдовина те же аргументы, что и в адрес Шпета или Зеньковского.

А.В. Вдовин пытается представить Фейербаха субъективистом в эстетике, а Чернышевского – его полной противоположностью. По Чернышевскому, прекрасное заключено в «жизни», а по Фейербаху, со слов А.В. Вдовина, человек из своего сознания создает прекрасное. Но судя по такой трактовке, кажется, А.В. Вдовин не берет во внимание теорию отражения и не рассматривает идею о взаимосвязи бытия и сознания, более того, видимо, не считает Фейербаха материалистом, хотя отрицание его материализма сначала еще предстоит доказать.

Кроме того, исследователи, начиная со Шпета, претендующие на «развенчание мифа» о Чернышевском, пытаются подробно анализировать те или иные дневниковые записи Чернышевского. Но в ходе своего анализа оказываются не слишком проницательными психологами, так как говорят не о реальном движении мысли, а о формальном использовании терминов. И это мешает таким исследователям адекватно трактовать ту или иную записку, написанную мыслителем в стол. Возраст мыслителя, контекст ситуации и прочие обстоятельства – важные детали, которые определяют значение той или иной записки. Гораздо проще оказывается назвать философа лжецом или обвинить его в плохой памяти и непонимании философии, чем адекватно связать всю информацию в одно. Так, если Чернышевский говорит, что его диссертация была вдохновлена идеями

Фейербаха, у исследователя есть два пути: 1) сказать, что Чернышевский по тем или иным причинам говорит неправду или 2) попытаться понять, что именно имел в виду Чернышевский. Первый путь, насколько мы видим, тенденциозен. Второй же вариант представляется нам тем, по которому должен идти добросовестный историк философии.

Разводя Чернышевского и Фейербаха, А.В. Вдовин больше внимания уделяет не самому Фейербаху, а некоторым его последователям в России. А.В. Вдовин, не обнаруживая сходств между идеями Чернышевского и эстетикой этих последователей, заключает, что Чернышевский не фейербахианец. Но это выглядит скорее как подлог, нежели как научная аргументация.

Говоря о том, что Чернышевский испытал влияние скорее не Фейербаха, а Руссо, А.В. Вдовин не объяснил, зачем это было нужно Чернышевскому. Можно было бы предположить, что философ, желая прославиться как оригинальный мыслитель, может не признавать влияния других философов на свой образ мыслей. Но Чернышевский этого не делает, напротив, он скромно называет себя последователем другого философа. А с какой целью Чернышевский мог бы искажать правду о том, кто для него лично был авторитет, не поясняется.

Кроме того, говоря о сходстве идей Прудона и Чернышевского, А.В. Вдовин не рассматривает тот факт, что помимо текстов тех или иных мыслителей на образ мыслей Чернышевского могла оказать влияние еще и обстановка, контекст эпохи. Пытаясь быть последовательным ученым, А.В. Вдовин становится на интерналистскую позицию, игнорируя справедливость в том числе и экстерналистского подхода в исследовании истории философии.

Вообще, критика в адрес Чернышевского часто сводится к вульгаризации его идей. Говоря о некотором объективизме в понимании Чернышевским природы прекрасного, упускают такие положения из диссертации, которые могли бы свидетельствовать скорее о субъективистском взгляде на прекрасное[642]. Но если бы исследователи, следующие за Шпе-

[642] Например, в диссертации Чернышевского читаем: «...прекрасное есть жизнь, и ближайшим образом жизнь, напоминающая о человеке и о человеческой жизни...» С. 80; «...можно заметить, что “истинно возвышенное не в природе, а в самом человеке”» С. 87; «...и возвышенное, подобно прекрасному, представляется нам как явление более самостоятельное и, однако же, более близкое человеку, нежели представлялось». С. 89; «...определениям прекрасного и возвышенного... ...выставляется на первый план отношение к человеку вообще и к его понятиям тех предметов и явлений, которые находит человек прекрасными и возвышенными: прекрасное то, в чём мы видим жизнь так, как мы понимаем и желаем её, как она радует нас; великое то, что

том, заметили бы это, они явно стали бы критиковать Чернышевского за непоследовательность. А вместо этого следовало бы обратить внимание на диалектичность мышления Чернышевского, посредством чего можно было бы приблизиться к пониманию его идей. А.В. Вдовин, утверждающий, что Чернышевский предложил простые решения «сложных эстетических проблем»[643], явно этого не заметил. К подобным выводам часто приходят исследователи, которые пытаются не столько понять Чернышевского, сколько покончить с ним.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать вывод о том, что дискуссии о Чернышевском, которые в настоящее время не только не утихают, но, наоборот, разворачиваются с новой силой, свидетельствуют как о значимости идей Чернышевского для русской философской культуры, так и о том, что сейчас на повестку дня выносится задача пересмотра основополагающих ее характеристик. Вопрос о месте и значении Чернышевского в истории отечественной мысли перетекает в проблему самоопределения русской философии.

Глава 13.
Н.Г. Чернышевский и Л. Фейербах: антропологический материализм или религиозная философия?

В историографии русской философии имеются различные оценки философии Н.Г. Чернышевского и Л. Фейербаха. С одной стороны, широко известно, что Фейербах был материалистом и атеистом, который оказал существенное влияние на становление материалистических воззрений Чернышевского[644]. С другой стороны, некоторые исследователи[645] пред-

---

гораздо выше предметов, с которыми сравниваем его мы». С. 90; «Прекрасное и возвышенное – совершенно различные понятия, не подчинённые друг другу и соподчинённые только одному общему понятию... ... “интересное”». С. 90; «...от самого человека зависит, до какой степени жизнь его наполнена прекрасным и великим». С. 111.

[643] Вдовин А.В. Чернышевский vs. Фейербах: (псевдо)источники диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2011. Т. 68, № 1. С. 63.

[644] Волк С.С., Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: ЛГУ, 1979.; Ленин В.И. Г.В. Плеханов. «Н.Г. Чернышевский» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 534–571.; Ленин В.И. Ю.М. Стеклов. «Н.Г. Чернышевский, его жизнь и деятельность (1828—1889)» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. М.: Политиздат, 1973. С. 572–620.; Никоненко В.С. Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: ЛГУ, 1983.; Плеханов Г.В. Работы о Н.Г. Чернышевском // Плеханов Г.В. Избранные философ-

принимают попытки представить Фейербаха в качестве религиозного мыслителя, который далек от материализма, а Чернышевского трактуют либо как человека, не понявшего философию Фейербаха, либо как такого же религиозного мыслителя. Наличие столь существенных разногласий в историко-философской науке интересно, но в то же время несколько подозрительно. Мы постараемся ответить на вопрос, является ли философия Чернышевского и Фейербаха антропологическим материализмом, как утверждают многие историки русской философии, или все-таки их взгляды следует характеризовать как религиозно-философские, как это предлагают сделать некоторые исследователи. Обратимся к монографии В.К. Кантора «“Срубленное древо жизни”. Судьба Николая Чернышевского», вышедшей в 2016 г.

В одном из приведенных Кантором фрагментов[646] двадцатилетний Чернышевский утверждает, что человек склонен антропоморфизировать все, что воспринимает. Причем человек соотносит познаваемые предметы не с идеей человека, не с человеком вообще, а именно с собой, с конкретной личностью. И бога этот человек воспринимает таким же образом – через призму самого себя. Отсюда следует, что вера в бога является чем-то личным, субъективным. Чернышевский в это время, как мы видим, еще не отказался от религии, но уже уяснил себе начатки антропологии Фейербаха. Кантор по этому поводу пишет следующее: «Он (Чернышевский. – прим. А.Ч.) увидел важнейшее: у Фейербаха, строго говоря, речь шла о человеческом восприятии веры, которое у каждого свое»[647]. Уточним несколько моментов: 1) у Фейербаха любое восприятие веры является человеческим, так как нечеловеческой веры не существует, вера по своему генезису – феномен чисто человеческий; 2) несколько опрометчиво утверждать, что «важнейшее» у Фейербаха заключается в личностном восприятии веры, поскольку человек у Фейербаха представляет собой образ или род человека, но не отдельную личность. Таким образом, вывод, который

ские произведения. В 5 т. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 47–414.; Розенталь М.М. Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948.; Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975.

[645] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.; Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 362–416.

[646] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 80.

[647] Там же. С. 80.

Кантор делает из анализа философии Фейербаха и отзыва молодого Чернышевского о «Сущности христианства», очевидно, недостаточно обоснован.

Примечательно, что Кантор не только Чернышевского пытается представить как религиозного мыслителя, но и Фейербаха. В доказательство адекватности такого взгляда Кантор приводит цитату из С.Н. Булгакова: «“Все внимание его (Фейербаха. – прим. А.Ч.) поглощают жизненные задачи философии, вопросы об абсолютных ценностях или о смысле человеческой жизни, т.е. вопросы религиозные”»[648]. Действительно, абсолютные ценности и смысл человеческой жизни очень важны для религиозной мысли, но отсюда не следует, что размышление на эти темы всегда будет религиозным. Вообще надо сказать, что краеугольным камнем религии является человек. Но не только религии: и философия, по сути, никогда не обходится без человека, о чем свидетельствует, в частности, учение Фейербаха. Как известно, Фейербах называл свою философию антропологией и в этом контексте рассматривал вопросы о смысле жизни и абсолютных ценностях. Следовательно, утверждение Булгакова о религиозности философии Фейербаха не является корректным.

Далее Кантор снова цитирует молодого Чернышевского: «“В религии я не знаю, что мне сказать – я не знаю, верю ли я в бытие Бога, в бессмертие души и т.д. Теоретически я скорее склонен не верить, но практически у меня недостает твердости и решительности расстаться с прежними своими мыслями об этом”»[649]. В этой записи налицо кризис веры. В 1849 г. Чернышевский начал читать «Сущность христианства» и принял антропологическую трактовку восприятия религии, а уже в 1850 г. он пишет, что сомневается в прежних своих религиозных воззрениях. Еще через несколько лет Чернышевский в своих работах будет защищать монизм и нападать на дуализм. Но Кантор все-таки утверждает, что Чернышевский за всю жизнь так и не расстался с религиозным мировоззрением. В поисках доказательства своей точки зрения исследователь снова обращается к Булгакову, который характеризует философию Фейербаха как «распутье», от которого пути расходятся в противоположные стороны. Вероятно, здесь подразумевается, что под влиянием Фейербаха можно стать не только атеистом, но и богословом. Однако ни Булгаков, ни Кантор не приводят аргументов в защиту этого положения.

Итак, Кантор предпринял попытку использовать авторитет Булгакова для доказательства своего взгляда на Фейербаха и Чернышевского. Но

---

[648] Там же. С. 80.
[649] Там же. С. 81.

если бы он ограничился мнением одного лишь религиозного философа по такому дискуссионному вопросу, то у читателя возникло бы чувство недосказанности или даже возникли бы сомнения. Понимая это, Кантор цитирует далее мыслителя, в материалистических взглядах которого сомневаться невозможно: «…стоит подумать о словах Энгельса о брукбергском отшельнике: “Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее. Сама философия должна раствориться в религии”. Так что верующий сын протоиерея вряд ли мог научиться от Фейербаха материализму и атеизму»[650]. Указанная цитата взята из поздней работы Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»[651]. Рассмотрим подробнее контекст этого высказывания.

В другом месте этой небольшой статьи Энгельс пишет о Фейербахе следующие слова: «С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того… что тот вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом вещественного, телесного органа – мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи»[652].

Далее Энгельс в контексте книги Штарке о Фейербахе пишет так: «Штарке видит идеализм Фейербаха не в том, в чем он действительно заключается»[653]. Иными словами, по мнению Энгельса, идеализм в воззрениях Фейербаха есть, но он не составляет всей его философии. Штарке сводит идеализм к стремлению к идеальным целям, таким как любовь, сострадание, истина и так далее. Не вдаваясь в критику взглядов Штарке, скажем, что Энгельс видел идеализм Фейербаха в другом.

Как раз в том фрагменте, из которого Кантор привел цитату Энгельса, речь идет о том, в чем же состоит идеализм Фейербаха. Это буквально предыдущее предложение, за которым последовали слова об «усовершенствовании религии»: «Действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас же, как мы подходим к его философии религии и этике»[654]. Укажем на два обстоятельства: 1) Энгельс говорит о конкретных разделах философии Фейербаха, а не о всей его системе; 2) если Кантор привел ци-

---

650 Там же. С. 81.
651 Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 373–415.
652 Там же. С. 385.
653 Там же. С. 389.
654 Там же. С. 391.

тату из середины статьи «Людвиг…», то он наверняка должен был прочитать и предыдущие двадцать страниц этой же работы и увидеть прямые указания Энгельса на то, что Фейербах – материалист. Но по какой-то причине Кантор это проигнорировал.

Кроме того, Фейербах, как показывает Энгельс, выступает против монотеистической религии в пользу религии человека и любви. Эта новая религия «скроена для всех времен и народов», а потому оказывается непригодной в любых обстоятельствах. Идеализм Фейербаха заключается собственно в претензии на новую «религию», но в отрицании христианства он проявляет себя как материалист: «Фейербах серьезно исследует только одну религию – христианство, эту основанную на монотеизме мировую религию Запада. Он показывает, что христианский бог есть лишь фантастическое отражение человека (курсив мой. – А.Ч.)»[655]. По Фейербаху, бог не имеет онтологического статуса, бог есть отчужденная сущность человека.

Заключительная характеристика, которую Энгельс дает Фейербаху, звучит так: «Он изо всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не может сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Но чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях»[656]. Разумеется, заслугу в дальнейшем развитии философии Энгельс приписывает Марксу. Однако если мы взглянем на домарксистскую социалистическую мысль в России, то заметим, что уже Чернышевский, Добролюбов и Лавров стали развивать философию Фейербаха от абстрактного человека к человеку конкретному, историческому.

При подробном рассмотрении статьи «Людвиг…» становится очевидно, что Энгельс критикует Фейербаха за непоследовательность в его материалистических взглядах. Выражением этой непоследовательности оказалось отступление к идеализму в построении новой религии и этики. Из множества характеристик, которые Энгельс дает Фейербаху, Кантор берет именно ту, которая лучше всего подходит к доказательству его собственной точки зрения. Однако вне контекста упомянутая цитата теряет свой изначальный смысл. К примеру, если бы мы взяли следующую цитату вне контекста, сложилось бы впечатление, что и сам Энгельс на самом деле идеалист: «…всякий мало-мальски развитой человек – идеалист от

[655] Там же. С. 393.
[656] Там же. С. 398.

природы, и непонятным остается одно: как вообще могут быть на свете материалисты?»[657]. В контексте же всей работы становится видно, что Энгельс всего лишь иронизирует по поводу мнения Штарке о Фейербахе.

Подобное цитирование является риторическим приемом. Если в подтверждение какого-либо тезиса привести цитаты представителей различных взглядов, партий, то создается впечатление, что в рассматриваемом вопросе разногласий быть не может, соответственно, истинность тезиса не может ставиться под сомнение.

Основывая свое мнение на авторитете Булгакова и затем Энгельса, Кантор говорит о Чернышевском так: «Он искал просто опоры для утверждения христианства в современном ему интеллектуальном контексте»[658]. Получается, что Фейербах всего лишь подвернулся Чернышевскому под руку, так как был популярен в то время, когда проходило становление будущего вилюйского узника как мыслителя. Но как мы увидели, Булгаков и Энгельс, идеалист и материалист оценивают одного и того же философа прямо противоположным образом. Идеалист считает Фейербаха идеалистом, материалист же считает его материалистом. Даже если мы предположим, что оба взгляда имеют под собой основание, то даже в этом случае окажется, что Фейербах – сомнительная опора для утверждения религии.

Специфически истолковав Энгельса, Кантор принимается за такое же переосмысление Фейербаха. Он приводит следующую цитату из «Сущности христианства»: «Религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека. Но не человек возвышается над своим воззрением (курсив мой. – А.Ч.), а оно возвышается над ним, одухотворяет и определяет его, господствует над ним»[659]. Кантор трактует это однозначно как возвышение и одухотворение человека богом. Однако Фейербах не случайно использует слово «воззрение» вместо слова «бог». Бог, по Фейербаху, есть то, что создал человек в результате отчуждения своей сущности. И когда человек создал бога, этот последний начал господствовать над человеком. В цитате, которую Кантор приводит из «Сущности христианства», речь идет именно об этом.

Далее Кантор в одном и том же месте называет Фейербаха и религиозным философом, и «искусителем»[660]. Однако такие противоречивые характеристики объясняются лишь тем, что Кантор видит в сочинениях

---

[657] Там же. С. 390.
[658] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 82.
[659] Там же. С. 82.
[660] Там же. С. 83.

Фейербаха и критику христианства, и «то важное», что усвоил Чернышевский. Здесь же он приводит записи из дневника молодого Чернышевского, который высказывает атеистические идеи. Но Кантор не торопится объяснить их однозначно как отрицание религии, так как «контекст неопределенный», а Чернышевский, возможно, «срывает настроение». Иными словами, протест против религии Кантор объясняет не становлением нового мировоззрения, а всего лишь молодостью вчерашнего семинариста. Далее Кантор пишет: «Чернышевский очень часто позволял себе такую иронию, что собеседники принимали ее за его действительные мысли»[661]. Молодость Чернышевского и его склонность к иронии позволяют Кантору игнорировать многие утверждения уже зрелого Чернышевского и делать вывод о нем исключительно исходя из своих собственных соображений. Так и «обнаруживается» им религиозность под маской атеизма.

Интересно, что Кантор вообще отрицает «латентный атеизм» Фейербаха: «…я уже приводил соображения многих исследователей, что вражды к религии у Фейербаха не было, что он поставил проблему христианства как основную проблему философской мысли»[662]. Но если вспомнить о том, что Энгельс в статье «Людвиг…» обращает внимание на то, что в Германии времен Фейербаха в теоретической жизни имели значение в основном религия и политика[663], то нет ничего удивительного в том, что чуждый политике Фейербах сконцентрировал свое внимание именно на религии. Примечательно также, что главным исследователем Фейербаха у Кантора, судя по всему, является Булгаков, а советских ученых, которые много писали и о Фейербахе, и о Чернышевском, он игнорирует.

В то же время, Кантор продолжает вести аргументацию, основанную на принижении значимости Чернышевского. Так, он пишет: «Надо вспомнить, что период отказа от прежних святынь в пубертатный период испытывают все молодые люди»[664]. Однако приведенные Кантором записи в дневнике датируются 1848–1851 гг., Чернышевский родился в 1828 г., значит, к 1848 г. ему было уже двадцать лет. Пубертатный период, как известно, у молодых людей заканчивается раньше, в 17–18 лет[665].

---

[661] Там же. С. 84.
[662] Там же. С. 84.
[663] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 379–380.
[664] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 84.
[665] Словарь медицинских терминов. URL: https://classes.ru/all-russian/dictionary-russian-med-term-38911.htm.

Как было сказано выше, Кантор пренебрегает советскими исследователями философии. Или, точнее, обращается только к одному из них – Г.Г. Шпету. Так, он ссылается на работу «Источники диссертации Чернышевского», написанную в 1929 г.: «…приведу соображение такого мощного аналитика и знатока русской философии, как Густав Шпет: “Плеханов доверился этому Предисловию и заключил: "Мы правильно поняли отношения Чернышевского к Фейербаху""»[666]. Речь идет здесь о третьем предисловии к диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности», в котором Чернышевский прямо говорит, что его магистерская диссертация была основана на антропологии Фейербаха. Как видно, Шпет сомневается в правильности слов Плеханова.

Далее Кантор приводит еще несколько замечаний из статьи Шпета: «Не следует забывать, что в значительной своей части это – документ старческой памяти. А что такое старческая память – достаточно известно!»[667]. Предисловие, о котором идет в данном случае речь, было написано в 1888 г. Примечательно, что молодого Чернышевского Кантор трактует по-своему, вместо того чтобы воспринимать буквально – ведь у двадцатилетнего юноши «запоздал» пубертатный период. Но и уже зрелого, шестидесятилетнего Чернышевского он продолжает интерпретировать, пренебрегая буквальным смыслом слов философа: Чернышевского ведь подвела его «старческая память». Если мы примем гипотезу о том, что в возрасте шестидесяти лет память может подвести человека так сильно, как убеждает нас в этом Кантор, то тогда, конечно, нельзя будет согласиться с очевидным выводом о том, что Кантор намеренно исказил мысль Энгельса о Фейербахе.

Шпет сравнивает «старческую память» Чернышевского со старой картиной, которая испортилась и была отреставрирована. Кантор комментирует этот образ следующим образом: «Шпет ироничен, как видим, но он с легкостью преодолевает авторитет Плеханова, подчинившего своему пониманию многих марксистски ориентированных русских философов. А потом уже эта точка зрения устоялась в советской историографии безо всякой рефлексии»[668]. Однако красочная метафора Шпета не является ни доказательством, ни аргументом. Плеханов действительно обратил внимание на существенное влияние, которое оказала на Чернышевского философия Фейербаха, и даже подчеркивал этот факт. Но, вопреки Кантору,

---

[666] Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 85.
[667] Там же. С. 85.
[668] Там же. С. 85.

многие советские ученые уже после смерти Шпета критиковали Плеханова за излишнюю категоричность в оценке Чернышевского. Например, М.М. Розенталь в 1948 г. писал: «Несомненно, ряд черт антропологического материализма, как увидим, роднит Чернышевского с Фейербахом. Но было бы глубочайшей ошибкой отождествлять их философские взгляды, как это делает, например, Плеханов»[669]. Взгляд Плеханова был хорошо отрефлексирован в советской историографии, но по каким-то причинам Кантор игнорирует это обстоятельство и утверждает прямо противоположное.

Чернышевский достаточно часто высказывал мысль, что он последователь великого философа Фейербаха. Об этом можно прочитать в его письмах к сыновьям из Вилюйска от 11 апреля 1877 г., 9 февраля 1878 г. и 8 марта 1878 г.[670]. Шпет же и вслед за ним Кантор предполагают, что Чернышевский не понял Фейербаха, ссылаясь на его саморецензию: «Чернышевский прямо ссылается на Фейербаха, в убеждении, что он только воспроизводит суждения, высказанные Фейербахом»[671]. Но очевидно, что это больше похоже на скромность по отношению к учителю, нежели свидетельствует о непонимании его философии.

Далее Кантор приводит еще одну обширную цитату из работы Шпета: «…если старческое Предисловие Чернышевского не является продуктом ослабленной памяти автора, если оно в точности воспроизводит то отношение к Фейербаху, которое вдохновляло юношескую диссертацию Чернышевского, то возникает сомнение, достаточно ли и тогда, в дни юности, Чернышевский знал Фейербаха, достаточно ли глубоко его усвоил, понял ли его, действительно ли проникся им в такой мере, чтобы иметь право назвать себя фейербахианцем? Нужно прямо сказать, что этот-то вопрос я и считаю центральным в аргументации настоящей работы»[672]. Итак, поскольку Кантор использует авторитет Шпета для подтверждения собственного взгляда, то стоит рассмотреть «Источники диссертации Чернышевского» подробнее.

В этой работе Шпет приводит слова Фейербаха о том, что тот считает вопрос о бытии или небытии бога неактуальным для его века. Если до-

---

669 Розенталь М.М. Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948. С. 37.

670 Чернышевский Н.Г. Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 384, 386, 393, 447.

671 Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 85.

672 Там же. С. 86.

пустить, что Фейербах – религиозный философ, то получится, что он противоречит здесь сам себе. Ведь будь Фейербах религиозным философом, ему потребовалось бы актуализировать вопрос о бытии или небытии бога. Но поскольку вопрос о боге для него «не актуален», то, скорее всего, он стоит на позициях атеиста и материалиста и вопрос этот уже решен в пользу бытия бога как субъективной идеи, но не объективной действительности.

Шпет цитирует Фейербаха: «Я отрицаю бога значит у меня: я отрицаю отрицание человека»[673]. Но он не приходит к выводу об атеизме Фейербаха, а вместо этого пытается представить автора «Сущности христианства» религиозным мыслителем. Шпет выискивает детали, стремится учесть все мелочи, чтобы лучше понять мысль Фейербаха, но упускает из виду простую логическую неувязку. Отрицание бога, по Фейербаху, означает отрицание отрицания человека. Если формализовать данное утверждение, то получится:

1) не-Бог есть не-не-Человек;

2) Бог есть не-Человек;

3) не-Бог есть Человек.

Значит, есть либо бог, либо человек. Но отрицать человека не представляется возможным: аргумент в пользу бытия человека мы можем найти в обычном опыте, в естественных науках, а также в целом ряде философских учений: картезианстве, марксизме и т.д. А вот в пользу бытия бога говорит только таинство веры и все учения, которые берут свое начало в этом таинстве.

Таким образом, мы видим, что Шпет, как и Кантор, игнорирует основную идею «Сущности христианства»: бог есть отчужденная сущность человека. Фейербах пишет: «…сущность веры, сущность бога… есть вне человека полагаемая, вне человека представляемая сущность человека»[674].

Далее Шпет приводит слова Фейербаха о том, что цель всей его творческой деятельности всегда заключалась в религии[675]. Но выше мы

---

[673] Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 368.

[674] Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 405.

[675] Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 370.

привели соображение Энгельса, которое объясняет эту «зацикленность» немецкого философа-атеиста XIX в. на религии[676].

Интересно, что в ходе дальнейших рассуждений о диссертации Шпет задается вопросом, кого имел в виду Чернышевский, говоря об уже умерших или замолкнувших людях, которые понимали философию. Известно хотя бы о том, что Чернышевский считал Белинского знатоком философии и говорил об этом в своем центральном произведении: «Белинский также не знал по-немецки, а между тем знал немецкую философию так, что не наберется в самой Германии десяти человек, понимающих ее столь же глубоко и ясно»[677]. Мы же должны задаться вопросом, мог ли Шпет не знать этого, а если не знал, то может ли идти речь о поисках источников диссертации Чернышевского.

В другом месте Шпет утверждает, что Чернышевский претендует на «разрушение» идеалистически-метафизической эстетики, но при этом не предлагает новой положительной системы[678]. Примечательно, что В.С. Соловьев, один из самых авторитетных русских идеалистов, признавал за Чернышевским положительную, а не отрицательную заслугу в области эстетики, хотя и не разделял его взгляды: «…автор “Эстетических отношений искусства к действительности” … сказал вовсе не последнее, а только первое слово истинной эстетики»[679]. Мы не станем дискутировать с Шпетом по эстетическим вопросам, однако заметим, что он, судя по всему, не относился к Чернышевскому как к серьезному мыслителю. Об этом также свидетельствуют следующие его замечания.

Так, затрагивая дискуссию Юркевича с Чернышевским, Шпет пишет, что «по философскому образованию разница между Чернышевским и Юркевичем была разницею именно семинариста и ученого»[680]. По Шпету,

---

[676] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 379–380.

[677] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 163.

[678] Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 389.

[679] Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 74–75.

[680] Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 407.

Чернышевский не имел ничего, что необходимо для занятий наукой: «…ни научных влечений, ни научного склада, ни научной скромности»[681]. Вообще, значительную часть своей статьи автор пытается показать Чернышевского тщеславным и мечтательным догматиком, неспособным к серьезной научной работе[682]. Особое внимание Шпет уделяет тому, что в «Полемических красотах» сам Чернышевский характеризует себя не как ученого-специалиста, а как журналиста-эрудита[683].

Подводя итоги, Шпет делает вывод об отсутствии в университетской или же литературной критике указаний о радикализме и влиянии Фейербаха в «Эстетических отношениях искусства к действительности». Также он считает важным, что Чернышевский в течение работы над диссертацией и долгое время после утверждения его в степени магистра не говорил прямо о связи его эстетических воззрений с философией Фейербаха[684]. Однако невнимание критики не означает и не доказывает отсутствия философских идей Фейербаха в диссертации Чернышевского. Кроме того, письменное свидетельство о том, что в таком-то тексте отразилось влияние такой-то философии, не является необходимым следствием действительного наличия определенных идей в какой-либо работе. Тот факт, что Чернышевский ни в ходе подготовки диссертации, ни в ближайшие годы после получения степени не написал где-либо слов «Моя эстетика вдохновлена Фейербахом», не является убедительным опровержением этого влияния. Также не следует ожидать проницательности и глубокого анализа от «критики», которая даже при желании не могла назвать в печати имя автора, перу которого принадлежит «обширное сочинение о полемике против католицизма». Более того, Чернышевский все-таки объявил о связи его эстетики с антропологией Фейербаха в 1888 г. в предисловии к третьему изданию диссертации. Если, с точки зрения Шпета, прямое указание столь необходимо, то можно было бы удовлетвориться и этим запоздалым свидетельством.

Шпет недоумевает по поводу того, что Чернышевский не указал на конкретные мысли Фейербаха ни в диссертации, ни тем более в предисловии к ее третьему изданию[685]. Но не совсем ясно, для чего нужно давать такую «конкретику», если Чернышевский берет из антропологии Фейербаха не частности, а само ядро антропологического материализма.

---

[681] Там же. С. 406.
[682] Там же. С. 396–410.
[683] Там же. С. 409.
[684] Там же. С. 411.
[685] Там же. С. 412.

Опираясь на некоторые высказывания Чернышевского, Шпет полагает, что 1) Чернышевский решил возвысить эстетику до уровня науки – но тогда написание диссертации оказывается оригинальным творческим актом, 2) воззрения Чернышевского постоянно высказываются в литературе и жизни – но в таком случае их необходимо собрать и согласовать с идеями науки[686]. Ни в том, ни в другом факте Шпет не замечает влияния Фейербаха. Вероятно, именно поэтому он задает риторический вопрос, где же Чернышевский видит связь своей эстетики с философией автора «Сущности христианства»: там, где он «говорит об общих идеях современной науки, или когда он говорит о постоянных высказываниях литературы и жизни?»[687].

Материалистичные взгляды Чернышевского высказываются в литературе и в жизни не как научные дефиниции или выводы, а как феномены, которые следует изучать научными методами. По поводу науки следует вспомнить, что Чернышевский писал в письмах к сыновьям: Фейербах для него – тот мыслитель, который выразил последние научные истины. Поэтому в третьем предисловии к диссертации нет никаких противоречий: Фейербах и современная наука для Чернышевского совпадают[688]. Общие идеи современной науки об отношении действительного мира к воображаемому, по Чернышевскому, – это монистический материализм, что видно хотя бы из его работы «Антропологический принцип в философии». Шпет же заключает, что Фейербах не повлиял на диссертацию Чернышевского. Но его аргументация, как мы видим, не убедительна. «Сущность христианства» попала в руки Чернышевскому в 1849 г., и им было прочитано по меньшей мере введение[689], в котором уже изложена вся суть, смысл антропологии Фейербаха, которую он применил в дальнейших главах к частным вопросам религии. Положения о том, что теология – это антропология, что сущность религии заключена в человеке, что бог – это отчужденная сущность человека – все это есть во введении. Как видно из «Антропологического принципа в философии» и других работ Чернышевского, антропологический материализм был им понят и усвоен. Цитаты,

---

[686] Там же. С. 413.
[687] Там же. С. 413.
[688] Чернышевский Н.Г. Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 384, 386, 393, 447.
[689] Чернышевская Н.М. Летопись жизни и деятельности Н.Г. Чернышевского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 47.

которые приводит Шпет в доказательство своей точки зрения[690], свидетельствуют не столько о том, что Чернышевский не фейербахианец, сколько о том, с каким пиететом он относился к своему учителю. На деле же, отдавая почести Фейербаху, Чернышевский продолжил самостоятельно развивать его учение антропологического материализма.

Иными словами, в историко-философском процессе Фейербах является предшественником Чернышевского. Так, Чернышевский смог в некоторой степени понять и применить диалектику Гегеля в статьях «Антропологический принцип в философии», «Критика философских предубеждений против общинного владения» и др. О Фейербахе же мы читаем у Э.В. Ильенкова, что, «не справившись с диалектикой в ее общей форме, Фейербах часто колеблется, то и дело допуская такие определения, которые ему тут же приходится исправлять, дополнять и оговаривать, и в итоге его изложение становится несколько туманным и двусмысленным. Суть, однако, остается той же»[691]. Своеобразный стиль изложения Фейербаха отчасти выступает причиной того, что некоторые исследователи причисляют его к религиозным философам. Но если обращать внимание на содержание работ Фейербаха, а не на их стиль, то можно согласиться с Ильенковым: «Как и всякий материалист, Фейербах борется против дуалистического противопоставления мышления бытию в качестве исходного принципа философии»[692].

И все-таки стоит признать, что сконцентрированность Фейербаха на теме религии составляет некоторую трудность для историков философии, особенно в вопросе о влиянии его антропологии на Чернышевского. Для решения этой проблемы следует обратить внимание на письмо Чернышевского от 11 апреля 1877 г. из Вилюйска, которое он пишет своим сыновьям: «Но если Вы хотите иметь понятие о том, что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнавайте это из единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по-моему, понятия о вещах. Это – Людвиг Фейербах… К тому частному вопросу, о котором говорю я, – к вопросу о мотивах человеческой деятельности, относится у Фейербаха одно из примечаний к его “лекциям о религии”, “Vorlesungen

---

[690] Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009. С. 414–415.

[691] Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 356.

[692] Там же. С. 351.

über das Wesen der Religion”»[693]. Речь идет о приложении к лекции двадцать седьмой[694]. Рассмотрим его подробнее.

Приведем фрагмент из текста примечания, в котором Фейербах в ответ на критику своих воззрений профессором Шаденом отсылает его к одной из своих работ, чтобы прояснить своему критику суть своих взглядов: «…в статье “Против дуализма”, где я устанавливаю психологический генезис представлений о сверхчувственности, о нематериальности души, где я объясняю, как происходит то, что человек не может согласовать действие мысли с действием мозга; далее, доказательство, подтверждаемое бесчисленными примерами, что сверхчувственное существо есть не что иное, как нечувственное (отвлеченное или воображаемое) чувственное; наконец, темой всех моих позднейших сочинений является человек как субъект мышления, тогда как прежде мышление само было для меня субъектом и рассматривалось мною как нечто самодовлеющее»[695]. Из приведенной цитаты видно, что Фейербах выступает против дуализма души и тела, указывает на психологическую обусловленность дуалистических представлений, говорит о сверхчувственном боге как о воображаемом существе, а также указывает на главный предмет своих поздних сочинений – на человека. Примечательно, что Чернышевский в отличие от Фейербаха в период своего творчества не был заинтересован в теме религии. Такой интерес и не мог, как у Фейербаха, появиться в силу специфики немецкой жизни XIX в. Интерес Чернышевского был обусловлен особенностью русской жизни: а это крестьянский вопрос, социальные преобразования и так далее.

Комментируя цитату из сочинения Шадена, в которой тот пересказывает пересказ философии Фихте, Фейербах пишет: «Как может “добросовестный” критик просмотреть, что это положение есть критика фихтевского идеализма, потому что сейчас же в следующей фразе значится: “так, в идеализме осуществляется сущность теологии!”»[696]. То есть Фейербах критикует идеализм Фихте и в целях критики излагает его взгляды, но профессор не замечает этого и под видом взглядов Фейербаха критикует

---

[693] Чернышевский Н.Г. Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 384.

[694] Фейербах Л. Приложения и примечания. К лекции двадцать седьмой // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 880–894.

[695] Там же. С. 881.

[696] Там же. С. 882.

философию Фихте. Впрочем, о недоразумениях, возникающих при неверном цитировании и трактовке слов автора, было сказано выше.

Далее Фейербах переходит к теме человека: «…индивидуальность охватывает всего человека, сущность человека – одна, общая сущность сама есть сущность индивидуальная. Правда, человек в самом себе делает различия – он ведь сам явственно состоит из отличающихся друг от друга и даже противоположных органов и сил, – но то, что он в самом себе отличает, в такой же мере принадлежит к его индивидуальности, в такой же мере является составной частью ее, как и то, от чего он это отличает»[697]. В приведенном фрагменте достаточно ясно изложена суть монизма, который мы также встречаем у Чернышевского в статье «Антропологический принцип в философии»[698]. У Фейербаха и вслед за ним у Чернышевского природа человека понимается как соединение разнородного в одном. Такой взгляд исключает возможность бытия бессмертной души, изъятой из материального смертного тела. Фейербах подчеркивает, что «голова» (мозг) как местопребывание интеллекта существенно отличается от «живота» как местопребывания естественных потребностей[699]. Человеческий организм объединяет в себе как интеллектуальную деятельность, так и чисто материальные отправления. Человеческое «Я» обнаруживает себя во всех частях своего организма. Это обстоятельство не оставляет возможности для трактовки философии Фейербаха в качестве вульгарного материализма. Но в то же время Фейербах однозначно высказывается о своих материалистичных взглядах: «…на место бытия ставлю природу, на место мышления – человека»[700].

Однако на этой чисто антропологической точке зрения Фейербах не останавливается. Далее идет речь о различии и сходстве индивидуального и общего. Так, немецкий философ говорит о человеческих потребностях, которые в разных социальных условиях по-разному себя проявляют. К примеру, если у человека нет «пространства и времени» для реализации своих желаний и наклонностей, то эти последние будут «эфемерными». То есть отсутствие возможности притупляет желание. Фейербах считает, что «умозаключение, делаемое из отрицания этих желаний и наклонно-

---

[697] Там же. С. 883.

[698] Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 169.

[699] Фейербах Л. Приложения и примечания. К лекции двадцать седьмой // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 884.

[700] Там же. С. 882.

стей к “самое себя полагающей общности”, к чистому призраку без наклонностей, без желаний, без индивидуальности, есть не что иное, как старый, лишь прикрытый логическими формулами или фразами дуалистический и фантастический скачок или умозаключение от мира к не мирскому существу, от материи к нематериальному, от тела – к существу, лишенному телесности»[701]. Когда же многие индивиды подавляют свои естественные потребности, возводя эту борьбу со своими наклонностями в общественное правило, то они – каждый в отдельности – проявляют себя индивидуально. Но в то же время нельзя отрицать и общественной природы подавления желаний. Иными словами, индивидуальное и общественное и совпадают, и не совпадают. Это рассуждение Фейербаха отсылает нас к положению Ильенкова о всеобщем и единичном, или о конкретно-всеобщем: «…человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т.е. всеобщего в человеке»[702]. Человеческий род как всеобщее проявляется в индивидах, поэтому нет пропасти между всеобщим и единичным, между обществом и индивидом, между богом и человеком, между абстракцией-идеей и конкретикой-материей. Иными словами, наблюдается общая для материалистов мысль об отрицании дуалистического понимания общности-всеобщего и утверждении монистического понимания этих категорий.

Рассуждая далее об индивидуальных склонностях, Фейербах говорит о сущности категорического императива как мотива человеческой деятельности. Он излагает суть кантовской максимы следующими словами: «…я не хочу умереть, я хочу жить, и то, что я хочу, то ты – должен, а именно: оставить меня жить»[703]. Иными словами, всеобщее правило морали происходит из желания каждого индивида. Общественное происходит из индивидуального и существует в нем. Граница же между индивидуальным и общим, по Фейербаху, лежит в распространенности всеобщего среди единичных[704]. Если один желает одно, а другой хочет другое, то здесь мы не наблюдаем всеобщего. Если же каждый индивид желает одно и то же, то всеобщее налицо.

---

[701] Там же. С. 886.
[702] Ильенков Э.В. Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 441.
[703] Фейербах Л. Приложения и примечания. К лекции двадцать седьмой // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 886.
[704] Там же. С. 890.

Как видно из изложенного выше, следует признать правоту Плеханова и советских исследователей, которые охарактеризовали воззрения Фейербаха и Чернышевского как антропологический материализм. Также верно, что Чернышевский не был всего лишь популяризатором взглядов немецкого философа. Автор «Антропологического принципа в философии» с учетом работ других отечественных последователей Фейербаха (Н.А. Добролюбова, П.Л. Лаврова) самостоятельно развил учение антропологического материализма. Что касается таких исследователей, как Шпет и Кантор, то они – скорее всего, сознательно – искажают воззрения Фейербаха и Чернышевского. Вопрос о том, с какой целью они это делают, требует отдельного изучения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Антропологический материализм является знаковым событием в истории русской философии. Взгляды крупнейшего представителя этого направления, Н.Г. Чернышевского, были и остаются предметом дискуссий. Спор о месте «вилюйского узника» в истории русской философии является в то же время спором о предмете и представителях русской философии, а также о значении антропологического материализма – и материализма вообще – для русской традиции.

Именно в рамках русского антропологического материализма XIX в. и в рамках дискуссии русских философов данного направления со своими оппонентами об «антропологическом принципе» были артикулированы многие темы, которые с XIX–XX вв. становятся актуальными и сохраняют свою значимость в XXI в.

Антропологический принцип, понятый как положение о познаваемости мира через субъект, то есть через человека, встречается в русской философии уже у А.И. Герцена. О том, что познание происходит именно в формах специфически человеческого познания, писал в своей «Критике чистого разума» И. Кант. О важности понимать истину не только как субстанцию, но и как субъект, говорил Г.В.Ф. Гегель. В последующей традиции как в Европе, так и в России также ставится акцент на важности антропоморфизации действительности. Конечно, различные мыслители видели это по-разному, тем не менее необходимость включенности субъекта в познание мира осознавалась многими мыслителями различных философских школ и направлений: русской религиозной философии, марксизма, экзистенциализма, феноменологии, позитивизма и т.д. Отечественный философ науки XX–XXI вв. В.С. Степин, говоря о различных типах научной рациональности, подразумевал в том числе и это.

Способ антропоморфизации мира при помощи материалистического монизма, предложенный школой Н.Г. Чернышевского, занимает значительное место как в истории русской философии, так и в истории мировой мысли.

Подводя итоги, можно утверждать следующее:

1) Н.Г. Чернышевский, конечно, опирался на многих европейских мыслителей, среди которых для него первое место занимали Л. Фейербах и Г.В.Ф. Гегель. Но в то же время нельзя игнорировать большое значение идей Н.А. Добролюбова и П.Л. Лаврова, без работ которых «Антропологический принцип в философии» вряд ли был бы написан. Дополняя Добролюбова и Лаврова, Чернышевский ясно сформулировал положения о

материальном единстве мира, единстве природы человека и этику разумного эгоизма. Из этих положений далее исходили Д.И. Писарев и в особенности И.М. Сеченов, психофизиология которого пропитана философскими идеями Чернышевского.

2) Взгляд на Чернышевского как на социально-политического мыслителя, разумеется, имеет место в историко-философской науке. Однако ограничиваться этим было бы неправильно, ведь в основе тех или иных политических, социологических, экономических воззрений лежит некоторая онтология. У Чернышевского онтология принимает в первую очередь форму философской антропологии, поскольку вопросы бытия рассматриваются через призму природы человека. В советское время было популярно смотреть на мыслителей через призму социально-политической проблематики. Однако следует признать, что этим нельзя ограничиваться, тем более в контексте Чернышевского, у которого была собственно философская система. Исходя из этой системы, Чернышевский выводил свои взгляды на политику, общество, экономику, этику, эстетику и прочее.

Следует признать несостоятельными популярные в последнее время попытки рассматривать философию Н.Г. Чернышевского и Л. Фейербаха как плод религиозной мысли. Основоположения их философии излагаются в их собственных работах вполне однозначно, причем эти основоположения явно материалистические. Материализм и религиозность принципиально несовместимы (к опыту В.В. Зеньковского отыскивать «религиозность» у каждого русского мыслителя следует относиться критически, поскольку такой подход оставляет простор для подмены понятий: религиозность в специальном смысле легко трактовать в смысле конфессиональном). Другими словами, желание исследователя дать оригинальную трактовку не должны в историко-философской науке заменять стремление к истине: если Чернышевский и Фейербах были атеистами и материалистами, это следует безоговорочно признать как историко-философский факт.

3) Принцип партийности в философии, о котором писал Чернышевский, действительно применим к классификации философии. Между различными философскими направлениями имеются существенные, фундаментальные различия, на основании которых возможна адекватная типология. Философские партии идеализма и материализма принципиально непримиримы, так как в основе обеих лежит основной вопрос: первична ли материя или же дух. От решения этого вопроса зависит принадлежность философа к одной из двух партий. Разумеется, и материализм, и идеализм подразделяются на множество направлений: метафизический материализм, диалектический материализм, алеаторный материализм

и т.д., субъективный идеализм, объективный идеализм, солипсизм и т.д. Причем с появлением каждого нового философа древо классификаций может ветвиться раз за разом. Граница этого ветвления определяется только настоящим моментом и потому может расширяться до бесконечности с течением времени.

4) Проблема идеального в русской философии XIX в. уже присутствует в рамках дискуссии об антропологическом принципе. Так, П.Д. Юркевич и М.Н. Катков, споря с Н.Г. Чернышевским и его единомышленниками, последовательно отстаивали тезис о том, что материя не имеет идеальных потенций, а отсюда выводилось, что материалисты не признают идеального, духовного. Материалисты же в лице Н.Г. Чернышевского и крупных представителей его школы не отрицали этого самого идеального: они лишь казались отрицающими его, поскольку полемизировали с идеалистами по вопросу о дуализме души и тела. Чернышевский и его единомышленики отстаивали монизм в философской антропологии, следовательно, как будто отрицали духовное начало в человеке. На деле же они это идеальное признавали, а утверждали только то, что его нельзя отрывать от материального. Таким образом, проблема идеального в неявном виде уже учитывалась русскими мыслителями.

5) Этические воззрения Н.Г. Чернышевского и его школы неверно определять как утилитаристскую или же как религиозную точку зрения. Теория разумного эгоизма представляет собой неметафизическую трактовку морали, согласно которой эгоизм и альтруизм являются не столько противоположностями, сколько различными этапами развития одного и того же качества в личности. Н.Г. Чернышевский, П.Л. Лавров, И.М. Сеченов и др. представляют этику как нечто такое, что устроено в согласии с материалистическим монистическим принципом.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арсланов В.Г.* Русское искусствознание. Дворянская культура. Идея мимезиса. 1792–1925: в 2 т. Т. 1. Отвергнутое начало. Философские основания русского искусствознания XIX века (1820–1860) / изд. подг. При участии А.П. Ботвина. СПб.: Владимир Даль, 2024. 651 с.
2. *Баженова А.А.* Чернышевский и русская эстетическая мысль // Н.Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 277–288.
3. *Безлепкин Н.И.* П.Л. Лавров и его наукоучение // Философский полилог. 2023. №2. С. 33–44.
4. *Бовыкин Д.Ю.* Французская революция 18 в. // Большая Российская энциклопедия. В 35 т. Т. 33. М.: Большая российская энциклопедия, 2017. С. 593–596.
5. *Богословский Н.В.* Николай Гаврилович Чернышевский 1828–1889. М.: Молодая гвардия, 1955. 576 с.
6. *Бродский А.И.* Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. 255 с.
7. *Будилова Е.А.* И.М. Сеченов и Н.Г. Чернышевский // Н.Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 236–242.
8. *Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 3–43.
9. *Вдовин А.В.* Чернышевский vs. Фейербах: (псевдо)источники диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2011. Т. 68, № 1. С. 39–66.
10. *Волк С.С., Никоненко В.С.* Г.В. Плеханов и Н.Г. Чернышевский // Н.Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 242–247.
11. *Волк С.С., Никоненко В.С.* Материализм Н.Г. Чернышевского. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. 152 с.
12. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX—XIX вв. Л.: Издательство ЛГУ. 1989. 744 с.
13. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX веков. Л.: Наука, 1970. 652 с.
14. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 кн. Кн. 3: Субъективная логика, или Учение о понятии / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Академический проект, 2021. 303 с.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 кн. Объективная логика. Кн. 1: Учение о бытии / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Академический проект, 2021. 347 с.

16. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 кн. Объективная логика. Кн. 2: Учение о сущности / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Академический проект, 2021. 188 с.
17. *Герцен А.И.* Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения. В 9 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 7–90.
18. *Герцен А.И.* Письма об изучении природы // Герцен А.И. Сочинения. В 9 т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 93–327.
19. *Гусев С.С.* Парадокс позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов / Сост. С.С. Гусев. СПб.: Наука, 1995. С. 5–14.
20. *Декарт Р.* Рассуждение о методе. СПб.: Азбука-Аттикус, 2020. 320 с.
21. *Демченко А.А.* Н.Г. Чернышевский. Научная биография (1828–1858). М.; СПб.: Петроглиф, 2015. 624 с.
22. *Демченко А.А.* Н.Г. Чернышевский. Научная биография (1859–1889). М.; СПб.: Центра гуманитарных инициатив, 2018. 687 с.
23. *Демченко А.А.* Николай Чернышевский в российской памяти и критике // Н. Г. Чернышевский: pro et contra / Сост., вступ. Статья, коммент. А. А. Демченко. СПб.: РХГА, 2008. С. 7–48.
24. *Добролюбов Н.А.* Об истинности понятий или достоверности человеческих знания // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 272–276.
25. *Добролюбов Н.А.* Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2. т. Т. 1. Л.: Государственное издательство политической литературы, 1948. С. 228–262.
26. *Добролюбов Н.А.* Основания опытной психологии // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3. т. Т. 2. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 494–498.
27. *Добролюбов Н.А.* Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3. т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 479–486.
28. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1877 г. Январь // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 5–36.
29. *Евграфова В.Е.* Н.Г. Чернышевский // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 29–100.

30. *Евлампиев И.И.* Историческое значение русской философии // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 27. Ч. I. СПб.: Изд-во СПбГУ. 2015. С. 131–143.
31. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. 413 с.
32. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.
33. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. 2 изд., перераб. и доп. СПб.: РХГА, 2020. 920 с.
34. *Евлампиев И.И.* История русской философии: Учебное пособие. М: Высшая школа, 2002.
35. *Емельянов Б.В.* Из истории идейной борьбы вокруг «Антропологического принципа в философии» Н. Г. Чернышевского. Свердловск, 1976. 32 с.
36. *Емельянов Б.В.* Русский позитивизм XIX в. // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3: Общественные науки. 2010. № 2 (77). С. 163–177.
37. *Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б.* «Другой» Чернышевский: версия В.К. Кантора // Вестник ВятГУ. 2017. №10. С. 112–114.
38. *Ермичев А.А.* О мнимой ошибке русской философии // Вече. 1995. № 4. С. 175–188.
39. *Ермичев А.А.* Реализм марксиствующего позитивизма // Философия реализма: Из истории русской мысли: Сборник статей. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 61–85.
40. *Ершова Л.С.* К вопросу об эстетике природы В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. №1 (12). С. 82–89.
41. *Ершова Л.С.* Между классикой и современностью: категория «Безобразного» в эстетике В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2003. №2 (7). С. 188–194.
42. *Жукова О.А.* Новый человек: Николай Чернышевский в зеркале русского европеизма // Социологическое обозрение. 2017. №1. С. 296–313.
43. *Замалеев А.Ф.* Конспект русской философии (с приложением хронологической таблицы и краткой библиографии). СПб.: Петрополис, 2018. 104 с.
44. *Замалеев А.Ф.* Лепты: Исследования о русской философии. Сборник. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 320 с.

45. *Замалеев А.Ф.* Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010.
46. *Замалеев А.Ф.* Учебник русской политологии. СПб.: Летний сад, 2002. 352 с.
47. *Замалеев А.Ф., Замалеев Ф.А.* Начальный курс русской философии: Историческое введение. 2 изд. испр. и доп. СПб.: Петрополис, 2016. 288 с.
48. *Замалеев А.Ф., Осипов И.Д.* Русская политология: обзор основных направлений: Учебное пособие. СПб.: СПбГУ, 1994. 208 с.
49. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
50. *Злотникова Т.С.* Перекодирование мифа о Н.Г. Чернышевском // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 4. С. 157–169.
51. *Зорина Л.Н.* Идея всеединства в философской эстетике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. №1 (12). С. 71–82.
52. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении // Ильенков Э.В. Собр. соч. Т. 1. М.: Канон+, 2019. С. 23–353.
53. *Ильенков Э.В.* Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Собр. соч. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 16–85.
54. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика // Ильенков Э.В. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Канон+, 2020. С. 222–449.
55. *Ильенков Э.В.* Идеальное // Ильенков Э.В. Собр. соч. Т. 6. М.: Канон+, 2022. С. 68–93.
56. *Ильенков Э.В.* Космология духа. // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 415–437.
57. *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? // Собр. соч. Т. 5. М.: Канон+, 2021. С. 385–426.
58. История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. 672 с.
59. *Камнев В.М., Осипов И.Д.* Политическая философия русского консерватизма. 2-е изд., испр. СПб.: Владимир Даль, 2018. 255 с.
60. *Кантор В.К.* «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. М.: Художественная литература, 1983.
61. *Кантор В.К.* «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.

62. *Капустина Д.М.* И.М. Сеченов о физиологических основах происхождения психических явлений: методологический аспект // Философское образование. 2015. № 1(31). С. 30–37.
63. *Катков М.Н.* По поводу «полемических красот» в «Современнике» // Русский Вестник. Отдел: Литературное обозрение и заметки. 1861. Т. 33. Май–Июнь. С. 138–158.
64. *Катков М.Н.* Старые боги и новые боги // Русский Вестник. Отдел: Литературное обозрение и заметки. 1861. Т. 31. Январь–Февраль. С. 891–904.
65. *Книжник-Ветров И.С., Окулов А.Ф.* Ветеран революционной теории // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 5–41.
66. *Коган Л.А.* В.С. Соловьев и Н.Г. Чернышевский // Вопросы философии. 1973. №11.
67. *Кормин Н.А.* Эстетическое пространство философии всеединства и феноменологии: трансцендентализм и творчество. М.: ИФ РАН, 2018. 127 с.
68. *Коробкова С.Н.* Реализм в системе «Материализм - идеализм»: историко-философский аспект // Научный журнал КубГАУ, №113(09), 2015. С. 1410–1425.
69. *Коробкова С.Н.* Реализм и антропологический принцип в русской философии // Научный журнал КубГАУ, №115(01), 2016. С. 391–404.
70. *Короткина Е.А.* Критический анализ эстетической концепции Вл. Соловьева: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.04. М., 1977. 208 с.
71. *Корсаков С.Н.* Мифы и истины в истории русской философии // Вопросы философии. 2015, №5. С. 69–85.
72. *Коштоянц Х.С.* Сеченов – основоположник научного изучения психических явлений // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942. – С. 5–29.
73. Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. Л.В. Черепнин М.: Наука, 1974.
74. *Крохина Н.П.* Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. №3 (3). С. 152–165.
75. *Кузнецов А.Н.* Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестник МГТУ, том 5, №3, 2002. С. 367–372.
76. *Лавров П.Л.* Моим критикам // Русское слово. 1861. Июнь. Отдел II. Русская литература. С. 48–69.

77. *Лавров П.Л.* Ответ г. Страхову // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 493–507.
78. *Лавров П.Л.* Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 339–461.
79. *Ланщиков А.П.* Н.Г. Чернышевский. М.: Современник, 1982. 399 с.
80. *Ленин В.И.* Г.В. Плеханов. «Н.Г. Чернышевский» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. 534–571.
81. *Ленин В.И.* Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. Т. 41. М.: Политиздат, 1981. С. 1–104.
82. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 18. М.: Госуд. изд-во политической литературы, 1968. С. 7–384.
83. *Ленин В.И.* Ю.М. Стеклов. «Н.Г. Чернышевский, его жизнь и деятельность (1828—1889)» // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 29. С. 572–620.
84. Летопись русской философии. 862–2002 / Редактор-составитель Александр Замалеев. СПб.: Летний сад, 2003. 352 с.
85. *Лифшиц М.А.* Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
86. *Лифшиц М.А.* Очерки русской культуры. М.: Академический проект; Культура, 2015. 751 с.
87. *Лифшиц М.А.* Философские взгляды Чернышевского // Лифшиц М.А. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. М.: Изобраз. Искусство, 1986. С. 163–179.
88. *Лосский Н.О.* История русской философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 608 с.
89. *Лосский Н.О.* Русские позитивисты // Лосский Н.О. История русской философии. СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. С. 91–97.
90. *Мазаев А.И.* Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. М.: Наука, 1992. 326 с.
91. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. 608 с.
92. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1952.
93. *Маслин А.Н.* Писарев Д.И. // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 133–157.

94. *Матсар М.* Соотношение эстетического и художественного в положительной эстетике Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. №1 (12). С. 89–100.
95. *Миронов Д.А.* Этико-антропологические воззрения И.М. Сеченова // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2008. №49. С. 132–136.
96. Н.А. Добролюбов в воспоминаниях современников / Вступ. статья Г. Елизаровской; Сост., подгот. текста и коммент. С. Рейсера. М.: 1986. 422 с.
97. Н.Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. / Сост. Е.И. Покусаев и А.А. Демченко. М.: Художественная литература, 1982. 591 с.
98. Н.Г. Чернышевский. История. Философия. Литература. Саратов: Издательство Саратовского университета, 1982. 255 с.
99. Н.Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы: Сборник научных трудов / отв. ред. А.А. Демченко. Саратов: ООО «АРМК Софит», 2012. Вып. 18. 240 с.
100. Н.Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы: Сборник научных трудов / отв. ред. А.А. Демченко. Саратов: изд-во «Техно-Декор», 2015. Вып. 20. 220 с.
101. Н.Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы: сборник научных трудов. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2020. Вып. 22. 184 с.
102. Н.Г. Чернышевский: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. 752 с.
103. *Набоков В.В.* Дар. М.: Азбука, 2020. 416 с.
104. *Некрасов Н.А.* Поэт и гражданин // Некрасов Н.А. Стихотворения. Поэмы / Составление, статья и примечания Н.Н. Скатова. СПб.: Лениздат, 1996. С. 46–54.
105. *Нечкина М.В.* Встреча двух поколений. М.: Наука, 1980. 568 с.
106. *Никоненко В.С.* Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1983. 151 с.
107. *Никоненко В.С.* Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985. 191 с.
108. *Никоненко В.С.* Труды по русской философии и литературе. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 534 с.
109. *Ойзерман Т.И.* Главные философские направления (Теоретический анализ историко-философского процесса). М.: Мысль, 1971. 383 с.
110. *Ойзерман Т.И.* Марксизм и утопизм. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 568 с.

111. *Ойзерман Т.И.* Проблемы историко-философской науки. 2-е изд. М.: Мысль, 1982. 301 с.
112. *Осипов И.Д.* Аксиология гуманитарной науки в русском консерватизме // Конфликтология. 2021. Т. 16, № 4. С. 99–108.
113. *Осипов И.Д.* Историология русского позитивизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34, № 3. С. 454–457.
114. *Осипов И.Д.* Философия русского либерализма (XIX – начало XX в.). СПб.: СПбГУ, 1996. 192 с.
115. Отечественные записки. 1861. Июль. URL: https://books.google.ru/books?id=3xQYAAAAYAAJ&pg=PP13#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 24.06.2022).
116. *Писарев Д.И.* Исторические идеи Огюста Конта // Писарев Д.И. Исторические эскизы. Избранные статьи. М.: Правда, 1989. С. 340–504.
117. *Писарев Д.И.* Московские мыслители // Писарев Д.И. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 274–319.
118. *Писарев Д.И.* Схоластика XIX века // Писарев Д.И. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 97–159.
119. *Плеханов Г.В.* Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1956. С. 115–370.
120. *Плеханов Г.В.* Работы о Н.Г. Чернышевском // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. С. 47–414.
121. *Плеханов Г.В.* Эстетическая теория Н.Г. Чернышевского // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 5. М.: Соцэкгиз, 1958. С. 238–281.
122. *Покусаев Е.И.* Н.Г. Чернышевский. Очерк жизни и творчества. Пособие для учителей. Изд. 5, испр. и доп. М.: Просвещение, 1976. 223 с.
123. *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Мимолетное. М.: Республика, 1994. 541 с.
124. *Розанов В.В.* Уединенное // Розанов В.В. Сочинения. Т. 2. М.: Правда, 1990. 712 с.
125. *Розенталь М.М.* Философские взгляды Н.Г. Чернышевского. М.: Госполитиздат, 1948. 312 с.
126. *Рыбас А.Е.* О русской философии не в целом // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2015. Вып. 27. Ч. I. С. 143–152.

127. *Сеченов И.М.* Кому и как разрабатывать психологию? // Сеченов И.М. Избранные произведения. Т. 1. М.: АН СССР, 1952. С. 172–267.
128. *Сеченов И.М.* Рефлексы головного мозга // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 25–124.
129. *Сеченов И.М.* Учение о не-свободе воли с практической стороны // Сеченов И.М. Избранные произведения. Т. 1. М.: АН СССР, 1952. С. 427–447.
130. *Сидорин В.В.* Отечественная историография русской философии на рубеже веков: проблемы и перспективы. Размышления о книге Алиссы ДеБласио «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century» // История философии. Том 21. № 1 / 2016. С. 160–167.
131. Словарь медицинских терминов // URL: https://classes.ru/all-russian/dictionary-russian-med-term-38911.htm (дата обращения 11.02.2022).
132. *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1913. С. 265–274.
133. *Соловьев В.С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.
134. *Соловьев В.С.* Красота в природе // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 33–74.
135. *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 75–90.
136. *Соловьев В.С.* Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 69–77.
137. *Соловьев В.С.* Словесность или истина? // Ницше: Pro et contra. Антология. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 293–296.
138. *Соловьев Г.А.* Эстетические воззрения Чернышевского и Добролюбова. М.: Худож. лит., 1974. 400 с.
139. *Соловьев Г.А.* Эстетические воззрения Чернышевского. Изд. 2, доп. М.: Художественная литература, 1978. 424 с.
140. *Спиноза Б.* Этика. / Пер. В.И. Модестов. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2001. 336 с.

141. *Травушкин Н.С.* Чернышевский в годы каторги и ссылки. М.: Художественная литература, 1978. 349 с.
142. *Тюхтин В.С.* Развитие философских идей и борьба за материализм в физиологии. Роль И. М. Сеченова в обосновании материалистической философии // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 463–485.
143. *Уткина Н.Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М.: Наука, 1975. 320 с.
144. *Фейербах Л.* Приложения и примечания. К лекции двадцать седьмой // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 879–894.
145. *Фейербах Л.* Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955. С. 7–405.
146. *Хаустов В.Н.* Берия Лаврентий Павлович // Большая российская энциклопедия. URL: https://bigenc.ru/domestic_history/text/5847734.
147. *Черных А.А.* Диалог философских школ об «антропологическом принципе» в статьях Н.Г. Чернышевского и М.Н. Каткова // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2024. Вып. 1. С. 5–15. https://doi.org/10.17072/2078-7898/2024-1-5-15.
148. *Черных А.А.* Н.Г. Чернышевский и Л. Фейербах: антропологический материализм или религиозная философия? // Вече. Ежегодник русской философии и культуры. 2022. № 34. С. 68–85.
149. *Черных А.А.* Проблемы мозга и воспитания в монистическом материализме Н.А. Добролюбова // Вече. Ежегодник русской философии и культуры. 2021. № 33. С. 244–260.
150. *Черных А.А.* Психофизиология И. М. Сеченова как критика взглядов П. Д. Юркевича на антропологический принцип // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2024. № 1(49). С. 57–73. DOI 10.25688/2078-9238.2024.49.1.5.
151. *Черных А.А.* Случайно ли «сходство» взглядов В.С. Соловьева и Н.Г. Чернышевского? // Вестник Тверского государственного университета. Серия «ФИЛОСОФИЯ». 2023. № 4 (66). С. 84–93. DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.084.
152. *Черных А.А.* Философия Н.Г. Чернышевского в перипетиях историографии // Язык. Коммуникация. Общество: Электронный научный журнал. 2023 № 2 (2). С. 101–114.
153. Черных А.А. Виталий Сергеевич Никоненко. К 80-летию со дня рождения // Философский полилог: журнал Международного центра изуче-

ния русской философии. 2022. № 1(11). С. 148–162. DOI 10.31119/phlog.2022.1.170.
154. *Черных А.А.* Идеи В.С. Соловьева как переход от воззрений славянофилов к философии Серебряного века // Актуальные проблемы философских наук: Сборник научных статей по итогам НИР за 2022 год. СПб.: СПбГЭУ, 2023. С. 59–67.
155. *Черных А.А.* Методологическая проблема исследования истории русской философии (на примере книги В.К. Кантора о Н.Г. Чернышевском) // XVI ежегодная научная сессия аспирантов и молодых ученых: материалы Всероссийской научной конференции, Вологда, 29 ноября 2022 года. Том 2. Вологда: ВоГУ, 2023. С. 317–321.
156. *Черных А.А.* Н.Г. Чернышевский и П.Я. Чаадаев: апологеты сумасшествия // XXVI Царскосельские чтения: Материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 19–20 апреля 2022 года. Том I. СПб: ЛГУ, 2022. С. 123–127.
157. *Черных А.А.* Теория разумного эгоизма в работах Н.Г. Чернышевского и П.Л. Лаврова // Modernity: человек и культура: Сборник материалов XXIV межвузовской научной конференции, Санкт-Петербург, 23–25 декабря 2021 года. СПб.: РХГА, 2022. С. 9–14.
158. *Черных А.А.* Этическая философия П.Л. Лаврова и Н.Г. Чернышевского // Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2021. Этика как наука и профессия: Материалы конференции, Санкт-Петербург, 18–20 ноября 2021 года / Санкт-Петербургский государственный университет; Институт философии; Кафедра этики. СПб.: Сборка, 2021. С. 235.
159. *Черных А.А.* Этическое учение И.М. Сеченова о не-свободе воли // XIV Международная конференция «Теоретическая и прикладная этика: Традиции и перспективы – 2022. К 100-летию “Философского парохода”»: Материалы конференции, Санкт-Петербург, 17–19 ноября 2022 года / Санкт-Петербургский государственный университет. СПб.: Сборка, 2022. С. 116–117.
160. *Чернышевская Н.М.* Летопись жизни и деятельности Н.Г. Чернышевского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. 680 с.
161. *Чернышевская Н.М.* Повесть о Чернышевском. Изд. 5. Саратов: Приволж. кн. изд-во, 1975. 224 с.
162. *Чернышевский Н.Г.* Авторецензия // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 174–204.

163. *Чернышевский Н.Г.* Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.
164. *Чернышевский Н.Г.* Из переписки 1876–1878 гг. // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 369–474.
165. *Чернышевский Н.Г.* Критика философских предубеждений против общинного владения // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 603–643.
166. *Чернышевский Н.Г.* Полемические красоты // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. Т. 7. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. С. 707–774.
167. *Чернышевский Н.Г.* Полемические красоты. Коллекция вторая // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 313–331.
168. *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1939.
169. *Чернышевский Н.Г.* Предисловие к третьему изданию // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 205–213.
170. *Чернышевский Н.Г.* Пролог: Сборник / сост. Г.П. Муренина., коммент. А.А. Демченко и Г.П. Мурениной. Лобовой–Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1984. 480 с.
171. *Чернышевский Н.Г.* Что делать? М.: АСТ, 2017. 480 с.
172. *Чернышевский Н.Г.* Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. С. 71–173.
173. *Шатерникова М.Н.* И.М. Сеченов // Сеченов И.М. Рефлексы головного мозга. М.: ЛЕНАНД, 2022. С. 5–24.
174. *Шпет Г.Г.* Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. С. 362–416.
175. *Шпет Г.Г.* Философия Лаврова // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. С. 428–433.
176. *Шпет Г.Г.* Философское наследство П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. С. 306–361.
177. *Щипанов И.Я.* Н.А. Добролюбов // История философии в СССР. В 5 т. Т. 3. / под ред. Евграфова В.Е. М.: Наука, 1968. С. 101–132.

178. *Элен Петер.* Божественная София в философско-богословском произведении В.С. Соловьева "La Russie et l'Église universelle" // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. №2 (6). С. 141–166.
179. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1979. С. 373–415.
180. *Юркевич П.Д.* Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. Стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 3–91.
181. *Юрченко Т.Г.* Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 528 с. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7: Литературоведение. Реферативный журнал. 2019. № 1. С. 157–162.

Сведения об авторе

Черных Андрей Александрович – ассистент кафедры общественных наук гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета. SPIN-код: 7377-5708, AuthorID: 1187580

Научное издание

Черных Андрей Александрович

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Монография

Подписано в печать 17.03.2025. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 15,5. Тираж 500 экз. Заказ 200.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург,
наб. канала Грибоедова, д. 30-32, лит. А.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ